نورة الوسلاتي

تمثّل البداوة

مقاربات في التاريخ الثقافي بين المغاربي والمحلي



منشورات سوتيميديا

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

تمثّل البداوة

مقاربات في التاريخ الثقافي
بين المغاربي والمحلي

تـمثّـل البـداوة

مقاربات في التاريخ الثقافي
بين المغاربي والمحلي

المؤلّف

نورة الوسلاتي

الطبعة الأولى: تونس - أكتوبر 2019

سوتيميديا للنشر والتوزيع

الناشر والموزع

سوتيميديا للنشر والتوزيع

العنوان : ص ب 570 تونس - حشاد 1049 تونس

الهاتف : 00216 31400756 **الجوال** : 00216 97126757

الفاكس : 00216 32400756

contact@sotumedias.tn | www.sotumedias.tn

www.facebook.com/sotumedias

ر.د.م.ك

978-9938-918-43-4

منشورات سوتيميديا

الطباعة

المغاربية للطباعة واشهار الكتاب - تونس

لحساب سوتيميديا للنشر والتوزيع

نورة الوسلاتي

تمثّل البداوة

مقاربات في التاريخ الثقافي بين المغاربي والمحلي

منشورات سوتيميديا

إلى أي حدّ يستقيم الحديث
عن البداوة بوصفها تمثّلا ثقافيا؟

لطفي عيسى
أستاذ التاريخ الثقافي بجامعة تونس

"الكلام الشين سطروا على الرمل يهزوا الريح ويتنسى من بالك،
والكلام الزين أنقشوا على الصخر ما تمحيه ريح من خيالك"

ذلك ما سعت الباحثة نورة الوسلاتي ومن خلال مختلف عروض أطروحتها إلى توضيحه من خلال خوض مغامرة الكتابة في التاريخ الثقافي للمجموعات التي همّشها التاريخ، مركزة اهتمامها على مجال البداوة، ذاك الذي لم يتعد الاشتغال عليه معالجة أخبار البدو وتأثيرهم السلبي على أوضاع سكان الحواضروتراجع قوة السلطة الحاكمة، مما جعل أغلب الكتابات التاريخية الرسمية الموضوعة حول تاريخهم تصطبغ بمجافاة "الأعراب" واستعظام تصرفاتهم والتحقيرمن شأنهم.

لم تكن هذه المهمة سهلة بالنظر إلى الصعوبات التي واجهت الباحثة في تناول هكذا إشكالية: فعلاوة على ندرة المدونات المصدرية الموضوعة في تاريخ البداوة على امتداد تاريخ المغرب، فقد كان عليها بذل جهد كبيرقصد التسلّح بآليات البحث الميداني المحسوب على التخصّصات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية، مقترحة رحلة طويلة استجلت مدى تواصل ظاهرة البداوة كتمثل، ومتابعة مختلف مظاهرذلك التمثّل ماضيا حاضرا. وتطلّب منها ذلك التعويل على أمد زمني طويل تفاديا لحصر المسألة في مدّة محدّدة مسبقا، فدراسة الظواهر الثقافية لا يمكن أن تصيب كبيرفائدة إذا ما تم اختزالها في آماد زمنية قصيرة. كما تمّ التنقّل بين التاريخ والذاكرة والصورة بحثا عن تمثّل المجموعات البدويّة الفاعلة لتاريخها والمقابلة بين المواقف والآراء التي صاغتها الذاكرة الجماعية عن نفسها وعن جذورها واعتقاداتها وممارساتها في معاشها اليومي، وذلك ضمن مجال يتسع تارة ليشمل بلاد المغارب، ويتقلص أخرى حتى لا يعبّرإلا عن حقيقة أوضاع منطقة الشمال الغربي التونسي دون سواها.

حاولت الباحثة وضمن الباب الأول من بحثها تقصيّ أهم مراحل الوعي بمسألة الحيازة وملكية الأرض وعلاقة جميع ذلك بالأنشطة الزراعية، مؤكدة على أهّم العناصر الفاعلة في هذا التحوّل الذي تم بصفة تدريجية وتحت ضغوط خارجية أجبرت البدو على التأقلم مع الواقع الذي فرضته السلطة القائمة والظروف الطبيعية الصعبة. فقد مكّن إقرار البدو من تطوّر الوعي بملكية الأرض والتفريق بين مجال الرعي والمجال المخصّص للاستغلال الزراعي، وتزامن ذلك كله مع تطوّر علاقة البدوي بالمجموعة التي ينتمي إليها نتيجة ارتباط مصالحه بالعائلة، تلك التي مثّلت ركيزة النشاط الزراعي الذي مارسه بوصفه بديلا عن تواصل حياة القبيلة أو معاش "العروش" الذي ربطه بإكراهات العمل الجماعي من خلال الرحلة والحرابة والاضطرار إلى حشد أعداد كبيرة من المحسوبين والموالين والمتحالفين مع القبيل لمقاومة تعدي ذوي القوة والبأس. وهو ما أدّى إلى تغيّر الوعي وتوسّع الاقتناع بضرورة التحلّي بالانضباط استجابة لمقتضيات الحياة المستقرة، خاصة بعد بناء الدولة الوطنية التي عملت على إعادة إدماج المجتمع على أسس مُحدثة ومفارقة، ومقاومة مختلف المؤسسات الموازية لسلطتها على غرار مشايخ الزوايا والمواعيد العشائرية، وإعادة تقسيم الفضاء إداريا من خلال توطين البدو ومقاومة عوائق ادماجهم واندماجهم.

ومع ذلك فقد بينت المعطيات المترتبة على متابعة مختلف الإجراءات التي ساهمت في تغيير الذهنيات أنّ حصول نوع من الاندماج الوطني تونسيا لم يلغ علاقة المجتمع المحلي بتاريخه الذي لم يكن مجرّد استذكار أو تمثّل تراثي، بقدر ما شكّل إعادة بناء للعلاقات القبلية في كثير من الأحيان. صحيح أنّ القبيلة قد تفكّكت هيكليا وبنيويا ولكنّها استمرّت ثقافة وتخيّلا ووظيفة، وهو ما طرح على الباحثة الخوض في معقوليّة القول بمدى استمرار الثقافة البدوية أو اضمحلالها وكيفية إدراك التونسي لمجاله وتصوّره لتاريخ القبيلة وأشكال تمثّل انتظامها أيضا.

هل تمكّن فعلا من القطع مع البداوة فكرا وممارسة وصياغة تصوّرات مفارقة وجديدة؟ أم أن انخراطه في الثقافة الوطنية والكونية قد ارتهن لرصيده الثقافي البدوي وأخضع لمقاييس ذلك الرصيد الخاصة. فقد استطاع البدوي المحافظة على جملة من الممارسات الثقافية طبعت علاقته بالمحيط وبالمجال الذي ينتمي إليه، وهو ما يفسّر ومن وجهة نظر الباحثة دائما، فشل مختلف محاولات فرض النماذج التحديثية الغربية منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين. فقد ارتكزت حياة البداوة على التنقل الدائم بحثا عن الماء والمرعى، ورسّخت مثل هذه الحياة الوعي بعدم أهميّة الملكيّة لأنّ التنقل يفرض الاحتفاظ بما هو ضروري أو أساسي للحياة دون سواه، لذلك بدا الوعي بمسألة الملكية فاترا، إذ غالبا ما اختُصر الرصيد الثقافي في تجربة العيش بالفيافي والقفار والصحاري، حيث الحياة البسيطة المتمثلة في سُكنى الخيام ولبس العباءة وأكل طعام شظف يقتصر همّه على استمرار الحياة دون تعلّق بمظاهر الترف أو الاستمتاع.

إنّ الاعتقاد الراسخ لدى البدوي بجدوى الممارسات التي يأتيها في نحت ذاته وتفرّد شخصيته، هي نفسها التي أسعفته من المحافظة على بعض مظاهر تلك الممارسات بعد استقراره. فقد ساهم اندثار القبيلة في اقتراب البدوي من نمط الحياة الحضرية والتركيز على الانتساب إلى العائلة الضيقة،

مع تراجع ملحوظ لسيطرة النموذج الأبوي وفتح المجال أمام بقية أفراد العائلة للمساهمة في تحمّل المسؤولية وتزايد الوعي بالتضامن الأسري كبديل عن العصبية. وهو ما تم التعرّض لمختلف تفاصيله ضمن الباب الثاني من هذا العمل الذي أُفرد لدراسة صيرورة التحوّل الذي عاينته مؤسسة العائلة من خلال المعالجة التاريخية الثقافية لمجموعة من الاحتفالات الدينية والاجتماعية والكشف عن التحوّلات التي طالت عقود الزواج والاحتفال بالختان وبالمولد النبوي الشريف وبرأس السنة الميلادية، وذلك من خلال التأكيد على تاريخية هذه الاحتفالات وتوصيف مختلف الطقوس أو الممارسات التي تحصل خلالها.

يعتد البدوي بشجاعته في مواجهة ظروف طبيعية قاسية، ويظهر في ذلك كثيرا من الجلد الذي يتجاوز قدرات أهل الحضر وطاقة صبرهم أيضا. فهو يقنع بالأساسي دون سواه، كاشفا في خضم الاكتفاء بالضروري عن المعنى الحقيقي للبقاء، فتلتحم الروابط بينه وبين المحيطين به، في حين تفتر بالمقابل أغلب تلك الممارسات أو الشيم لدى سكان الحواضر. وتعتبر نورة الوسلاتي أن نُخب القلم من بين المنتسبين إلى الثقافة العالمة الإسلامية من مُخبرين وواضعي مدونات تراجم وكتب مناقب ومؤلفي نوازل قد تغافلوا عن الخوض في ثقافة البدو وتوضيح سجل قيمهم، مكتفين بامتهان من وسموهم تحقيرا بـ"الأعراب"، واصمين أهل البادية بالجهل والكفر، ساقطين بذلك في أحكام قيمية ومعيارية حالت لزمن طويل دون بناء جسور التوافق، ممعنين في التشويه والأحكام المسبقة. كما توقفت عند كيفية تشكّل التمثلات المعادية لمن وسموا تحقيرا بـ"الأعراب" ضمن مجال المغارب وخارجه، متعرضة إلى آليات التفاعل بين بداوة البربر المحلّيين والعرب الوافدين بعد الزحف الهلالي، مُفسرة أن امتداد البداوة لم يكن نتاجا للزحف الهلالي، بقدر ما اتصل بالتشابه الكبير في الخصوصيات الثقافية بين النموذجين العربي والبربري، الشيء الذي سهّل مسار التمازج بينها، موسعا في انتشار الظاهرة البدوية على حساب أشكال المعاش الحضرية تلك التي تقلّصت بشكل ملحوظ طوال الفترتين الوسيطة والحديثة. كما أكدت بالحجة والدليل على أن أهل البادية لم يعدموا حضور قيم سامية ارتبطت بالنبل والشرف والكرم والشجاعة والإقدام والمروءة وغيرها من الشمائل. حيث تميّزت حياتهم رغم شحّ الطبيعة وشظف العيش، بكرم الضيافة وإغاثة المحتاج، على عكس سلوك سكان الحواضر الذين غالبا ما اتسمت تصرفات الكثير منهم بالتقتير والبُخل.

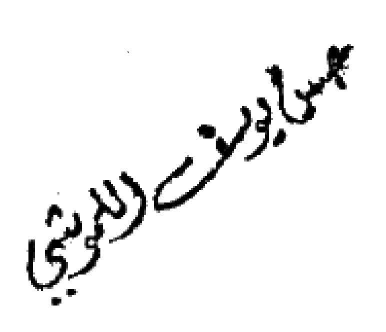
ارتبط الكرم تاريخيا بالبادية بقِرى الغريب والمحتاج وابن السبيل، وذلك على الرغم من قسوة الظروف التي تدعو إلى الانضباط بل وإلى شدة التدبير أحيانا. فالبدوي لا يختار ضيوفه بل هم من يفدون عليه طامعين في كرمه ونبل أخلاقه وانتصاره إلى العادات والأعراف السائدة، حتى وإن عرّضه ذلك للكثير من المخاطر. فقد ارتبط مفهوم الكرم بمعاني العزة والشرف وأخلاق الفارس في الفخر والشجاعة، وهي نفس القيم التي وظّفها الوسط الحضري حال تمجيده لمآثر زعمائه أو قادته. ومن القيم التي احتفظت بها الذاكرة الجماعية عن أخلاق البادية أيضا ما ارتبط بتواصل اشتغال مدلول "الحشمة" و"العار" و"الحقرة"، وهو سجل قيمي ارتبط بحساسية مسألة صون الشرف. فالبدوي يتهيب كثيرا من أن يلحق به العار الذي اتخذ أشكال مختلفة في السلوك اليومي لسكان البوادي

التونسية والمغاربة على حدّ السواء، بحيث توصّلت الذاكرة البدوية إلى تجاوز العديد من التصرفات المتصلة بالحرابة والعنف والإفراط في استعمال القوّة والقبول بالخضوع إلى التشريعات على حساب الاحتكام إلى التقاليد والأعراف البدوية والقطع مع ثقافة الثأر.

لقد مثّلت مجمل هذه التحولات مضمون القسم الثالث والأخير من البحث الذي خُصص لتناول مسألة تطوّر سجلّ القيم بين الثابت والمتحوّل وتحديد مستوى تأثيرها على التشريعات الدينية وكيفية تكيّفها مع مقتضيات العرف والعادة بمجال المغارب، وذلك على عكس ما حاولت مختلف المصادر التأكيد عليه بخصوص غياب الضابطين الأخلاقي والديني لدى البدو والاعتبار بفتور اتصال هؤلاء بأحكام الشرع، والحال أنّ تلك المجتمعات قد نجحت وإلى حدّ بعيد في إخضاع الأحكام الدينية لواقعها وتكييفها مع ما صمد تاريخيا من تقاليدها وشعائرها، وهو ما أثرى تمثّلها الخاص للتديّن ذلك الذي لطال ما تم وسمه من قبل الدارسين بـ"التديّن الشعبي" المُتباين مع التديّن العالم أيّ تديّن الفقهاء ونخب الحواضر.

ويبدو أنّ صعوبة تواءم البدو مع التعاليم الشرعية كما صاغتها مدارس الفقه بحكم فتور علاقتهم بالتحصيل قد قربتهم من ثقافة الصلاح وشيوخ الزوايا الذين اقترحوا على جمّاعهم ممارسات مبسّطة ربطت تديّنهم باعتقادات قديمة تحيل على التطيّر والسحر والعين والجنّ والبركة والزردة.

وبالمحصلة بدت لنا فضائل هذا البحث متعدّدة، لعل أبرزها تجاوز التقسيم التقليدي الذي ربط ظاهرة التبدّي تونسيا بالمجالات الصحراوية دون سواها، وذلك عبر استعراض نثارا من تاريخ البداوة وثقافتها بجهات الشمال الغربي التونسي، تلك التي شكّلت ولفترات طويلة من تاريخ التونسيين حاضنة للقبائل الوافدة وهمزة وصل بين قبائل الجنوب ومدن السواحل، ناهيك عن دور الوساطة الذي لعبته عبر الحدود في تسهيل انتشار القبائل الوافدة والتمازج معها، مُنتجة ثقافة بدوية مخصوصة. كما بيّنت محاولة الحفر في تاريخ البداوة الثقافي داخل مجال محليّ ضيق أنّه قد أضحى بوسعنا الآن عرض تلك المسألة على استمارة المؤرخ مجدّدا، وذلك بالتعويل على مسائلة مختلف المدونات والوثائق المتصلة بها من منطلقات مغايرة وباعتماد آليات غير مقصودة، بل لعلّه قد أضحى من الممكن بعد انجاز هذا التمرين توظيف ما وفّرته خزائن الأرشيف حول واقع البداوة تونسيا خلال القرن التاسع عشر للخروج باستنتاجات مفارقة بالكامل مع تلك التي تمّ الانتهاء إليها منذ أواخر سبعينات القرن الماضي وحتى السنوات القريبة الماضية. فقد بدا لنا بحث نورة الوسلاتي متوازنا في أبوابه طريفا في معالجته متكاملا في مضمونه وأدائه منهجا ومقاربة، لذلك نعتقد في جدوى اقتراحه على واسع القراء حتى يدركوا مستويات التواصل ومواضع القطيعة التي ربطت التونسيين وجمّاع المغاربة ولا تزال بالبداوة بوصفها واقعا معيشا وتصوّرات ثقافية متمثّلة أيضا.



المقدّمة

«قاعد على مبدأ صحيح مثابر وليد بادية والبادية ربّتني»

(من قصيدة الشاعر الشعبي محمد المبروك)

تتأتى أهميّة هذا البحث من الرغبة في المساهمة فيما يدور من نقاشات بخصوص القضايا المتعلقة بطبيعة مجتمعات المغارب، من خلال البحث في هويّتها الثقافية المشتركة.

وتمثّل الظاهرة البدويّة إحدى الظواهر التي وسمت تاريخ المجال المغاربي وأسالت الكثير من الحبر وتعرّض لها العديد من الباحثين في مجالات علوم الإنسان والمجتمع، (الأنتروبولوجيا والتاريخ وغيرهما)، خاصة فيما يتعلق بالتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية للمجموعات القبلية[1] إلى جانب

1- نذكر هنا على سبيل الذكر لا الحصر:

- العربي (البشير)، التحوّلات الاجتماعية والبناء القبلي ومستويات التنمية في حامة بني زيد، أطروحة دكتوراه المرحلة الثالثة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1991.

- بوطالب (محمد نجيب)، القبيلة بين التغيّر والاستمرار، الجنوب الشرقي من الاندماج القبلي إلى الاندماج الوطني، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002.

- لبيض (سالم)، "وثيقة عن الأصول الشريفة لقبائل المغرب العربي"، المجلة العربية التاريخية للدراسات العثمانية عدد 15 - 16، لسنة 1997.

-......................، مجتمع القبيلة، البناء الاجتماعي وتحوّلاته في تونس، دراسة في"قبيلة عكارة"، المطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، 2006.

- جدي(محمد)، قبيلة الفراشيش في القرن التاسع عشر، منشورات مؤسسة التميمي، زغوان، 1996.

- Bernard(A), Lacroix(N), L'évolution du nomadisme en Algérie, Paris, Alger, 1906

- Poncet(J), Paysages et problèmes ruraux en Tunisie, Tunis, 1963.

- Valensi (L), Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des compagnes du 18ème et 19ème siècle,

علاقتها بالسلطة وبالزوايا[1]. وبالمقابل بقي الاهتمام بالجانب الثقافي وبتحوّلاته في المجتمعات البدوية المغاربية من القضايا العرضية التي لم تعرها الأبحاث نفس الاهتمام وبقيت من المسكوت عنه.

والمضنون أنّ مردّ هذا العزوف عن الاهتمام بالتاريخ الثقافي[2] وخاصة في ما يتعلق بتفحّص طبيعة التمثّلات المتصلة بمسألة البداوة له علاقة وثيقة بندرة تعرّض المصادر لهذا البعد مع قلة الخوض في طبيعة الثقافة البدوية. فأغلب المصادر التي تعرّضت للبدو ركّزت على نبذ ما يأتونه من أفعال مشينة تأتي في مقدمتها الحرابة والعنف واستنكار ممارساتهم خاصة فيم يتعلق بالتديّن بل ووسمهم بالجهل وتحقير معاشهم ووصل الأمر بالعديد من العلماء أو العارفين بفقه الحلال والحرام ممن وقفوا في صفّ السلطة الحاكمة إلى الإفتاء بهدر دمهم وتحليل الجهاد ضدّهم. ساهم هذا الموقف السلبي من مسألة البداوة في تهميش هؤلاء وفي التغافل عن الحديث عن معاشهم وعن ثقافتهم إلا بشكل عرضي.

édition Mouton, Paris – la Haye 1977.

- Lahmer (M), Du mouton a l'olivier, Essai sur les mutations de la vie rurale Maghrébine, éd., Cérès, Tunis 1994.

- Henia (A), Propriété et stratégie sociale à Tunis (XVI°-XIX° siècle), Publication de l'Université de Tunis, 1999.

- Puig (Nicolas), Bédouins Sédentarisé et Société citadine à Tozeur (Sud-ouest Tunisien), édition Karthala et IRMC, 2003.

1- من ذلك أعمال كل من:

- الهراس (م)، القبيلة والسلطة، تطوّر البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني الرباط 1988.

- بورقية (رحمة)، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحوّل في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

- الباهي (مبروك)، القبيلة في تونس في العهد الحديث، (ق -16ق 19): من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف والحوز، السباسب الوسطى مثالا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس 2005.

- المودن (عبد الرحمان)، البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، 1995.

- المرزوقي (فتحي) ، " المخزن ومخزنة القبائل التونسية من أوائل العهد الحفصي إلى بدايات العهد العثماني" المجلة التاريخية المغربية عدد 79 - 80 ، ماي 1995.

- ليسير (فتحي)، نجع ورغمة تحت الإدارة العسكرية الفرنسية 1881-1939، شهادة التعمّق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ماي 1995 .

- الماجري (عبد الكريم)، العلاقة بين المحلي والمركزي من خلال دراسة قبيلتي ماجر والفراشيش (1881-1676)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1999 - 2000

- التايب (محمود)، أولاد سعيد بين 1864 و 1881، الولاء والمقاومة، عائلة بن الواعر نموذج، أطروحة دكتوراه في التاريخ، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2001.

- Poncet (J), La colonisation et l'Agriculture Européennes en Tunisie depuis 1881, Mouton, 1962.

- Henia (A), Le Grid : ses rapports avec le beylik de Tunis (1676-1840) Publication de l'Université de Tunis, 1980.

2- عيسى (لطفي)، وجهات نظر حول التاريخ الثقافي، بتاريخ 9 نوفمبر 2011. مدوّنة "خربشات" Griffonnages http://lotfiaissa.blogspot.com/2011/11/blog-post_09.html

إنّ القبيلة كجزء من النسيج الاجتماعي لمجال المغارب وكفاعل محدّد في تاريخها السياسي والاجتماعي لم تتأثر بطريقة حاسمة باستراتيجيات التهميش التي مورست ضدها من قبل السلطة ومؤازريها على مدى طويل من تاريخ المغارب، لذلك لم ينجح تعمّد إقصائها في الحيلولة دون عودة المنسي للذاكرة من خلال استعادة المجتمع ذو التقاليد القبلية المهيمنة والعريقة للتجارب الدرامية المكبوتة وإعادة إنتاج نفس المتخيّل الجمعي والمشاعر القبلية المشتركة.

إنّ اعتبار الحضور القبلي داخل المجتمعات المغاربية مجرّد مرحلة سابقة للحضارة لا ينسحب بالضرورة على الثقافة البدوية في علاقتها بالمجتمعات الحضرية ماضيا وحاضرا. فلئن تمكّنت السلطة الحاكمة من كبح جماح مختلف التجمّعات القبلية وإخضاعها لسيطرتها وتوجيه مسارها بما يتناسب مع مصالحها، فإنّها لم تصب نفس القدر من التوفيق في تطويع الذهنيات بما يخدم مصالحها ومحو المشاعر أو الروابط التي تجمع القبائل فيم بينها. فقد نجح الموروث البدوي العريق لهذه المجموعات في الصمود أمام التقلّبات الكبيرة التي سلّطت على القبيلة. وهو ما ينهض حجّة على أنّ صمود عادات البداوة وتقاليدها قد مثّل حاجزا إزاء قدرة الآخر على النسف والتدمير المرفوض من قبل الفاعلين السياسيين وجميع من والاهم داخل المجتمع الحضري.

لم يكن لهذا العمل أن يرى النور، ولا للباحث أن يدخل هكذا مغامرة لولا تطوّر آليات البحث في العلوم الإنسانية عموما وفي مجال البحث التاريخي تحديدا[1]. فقد مكّنت الآليات الجديدة التي اعتمدها المنهج التاريخي من خلال تطوّر مدرسة الحوليات، من إمكانية خوض مغامرة البحث في التاريخ الثقافي للمجموعات التي همّشتها الكتابات الرسمية والإخبارية[2]. فقد وفّرت لهؤلاء المهمّشين فرصة التعبير عن مواقفهم وأحاسيسهم بتجاوز سلطة المكتوب وإبراز الدور الذي يمكن أن تلعبه الرواية الشفوية والذاكرة الجماعية في الكشف عن تاريخ السلوكيات والممارسات والتمثّلات[3].

فمنذ ثلاثينات القرن العشرين، تمكّنت المدرسة الأمريكية من إعادة الاعتبار للنص الشفوي كمصدر تاريخي أصيل بالبحث في ذاكرة السود، ثمّ انتقل الاستعمال إلى أوروبا بدءا من بريطانيا فايطاليا ثم فرنسا واقتحم بالتالي الثقافات المكتوبة، فظهرت فائدة المشافهة في الكشف عن خبايا المجالات الأكثر غموضا كالسلوكيات والحساسيات الجماعية[4].

وقد تنبّهت منذ خمسينات القرن العشرين، المدرسة الأنغلوسكسونية إلى ضرورة توظيف الإثنولوجيا في التاريخ عبر الاهتمام بالموروثات والتقاليد والمعتقدات وأنساق التحوّل الطارئة على

1- عيسى (لطفي)، بين الذاكرة والتاريخ، فصول في التأصيل وتحوّلات الهوية، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 5201، ص 12.

2- أنظر:

Chartier (Roger), " La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ? ", dans Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques [En ligne], 31 | 2003, mis en ligne le 15 septembre 2008, consulté le 14 octobre 2015. http://ccrh.revues.org/291;DOI:10.4000/ccrh.291.

3- حبيدة (محمد)، تاريخ جديد أم كتابة جديدة، مقال ورد في مجلّة رباط الكتب الإلكترونية، بتاريخ 26/07/2009: http://ribatalkoutoub.com/?p=386

4- نفسه

سجلّ القيّم، قصد فهم المستويات البارزة لتحوّل المجتمعات[1].

كما شدد "جاك لوقوف" على ذلك عندما اعتبر أنّ المعاني المجرّدة، والكلمات العفوية تعبّر بطريقتها على أنساق التفكير وتحمل تصوّرا معيّنا للحياة قد تساهم في فهم التاريخ وإدراك آليات انتظامه[2].

تمكّن مؤرخو الحوليات أن يجعلوا من مقارباتهم تاريخا جديدا[3] تجاوز سوقه الأكاديميين ليسوّق أيضا إلى عامّة الناس، عندما انشغلوا بضرورة فهم حياة الناس العاديين ونقلوا تجاربهم الخاصة لسبر أعمق التاريخ الإنساني[4].

فتح هذا المسار التاريخي الجديد أمام المؤرخ إمكانيات جديدة لاستثمار كل ما من شأنه إضاءة الماضي، ووصل الجسور التي تربطه بالحاضر، ليس فقط بالاطلاع على الأرشيفات والآثار بل أيضا بالتنبيه إلى الدور الأساسي الذي يمكن أن تلعبه الثقافة الشعبية كالرواية الشفويّة والفولكلور والأمثال ولنا في مقالات أندري بورغيار "الأنتروبولوجيا التاريخية"[5] وفيليب أرياس "تاريخ الذهنيات"[6] وإفلين باتلاجين "تاريخ المتخيّل"[7] أمثلة على ذلك.

مثّل التاريخ الثقافي حسب العديد من الباحثين منعرجا حاسما في الكتابة التاريخية لمختلف الفترات والعصور من القديم إلى المعاصر[8]، فقد شهد التاريخ الثقافي حضورا لافتا على ساحة البحث المعرفي الفرنسي منذ العشريتين الأخيرتين[9]. فقد خُصّ هذا المبحث بعدّة فصول مستقلة ضمن

1- نفسه

2- Le Goff(J), " les mentalités une histoire ambigüe " dans Faire de l'histoire, Paris, 1974, TIII, p p76-94.

3- جماعي، التاريخ الجديد، تحت إشراف جاك لوقوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيّة، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، نسخة إلكترونية.
https://ia800500.us.archive.org/8/items/TRJMA01/017-.pdf

4- حبيدة (محمد)، تاريخ جديد أم كتابة جديدة، م س.
بيّن الأستاذ لطفي عيسى في هذا الصدد أنّ "ما يعاب على المباحث التاريخية الثقافية حاضرا أنّها تبدو أكثر التصاقا بنظرة المؤرخ الخاصة وبما يشغل فكره بشكل حميم، وذلك إلى حد قد يستقيم معه القول بأن تلك المباحث لها علاقة وشيجة بالبعد الشخصي في كتابة التاريخ. عيسى (لطفي)، وجهات نظر حول التاريخ الثقافي، بتاريخ 9 نوفمبر 2011، مدوّنة "خربشات"، م س.

5- بورغيار(أندري)، "الأنتروبولوجيا التاريخية" ضمن التاريخ الجديد، م س، ص ص 235-276

6- أرياس(فيليب)، " تاريخ الذهنيات" ضمن التاريخ الجديد، مؤلف جماعي، م س، ص ص 277-312

7- باتلاجين(إفلين)، تاريخ المتخيّل، ضمن التاريخ الجديد، مؤلف جماعي، م س، ص ص 481-515.

8- ينظر حول هذه الإشكالية:
Pour une histoire culturelle, sous la dir. de Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli, Paris, Éd. du Seuil, 1997.
Poirrier (Philippe), Les enjeux de l'histoire culturelle, Paris, Points Seuil, 2004
Ory (Pascal), L'histoire culturelle, Paris, PUF, 2004.
Dictionnaire d'histoire culturelle de la France contemporaine, sous la dir. de Christian Delporte, Jean-Yves Mollier et Jean-François Sirinelli, Paris, PUF, 2009.
L›histoire culturelle : un " tournant mondial " dans l'historiographie ? , Sous la direction de Philippe Poirrier Postface de Roger Chartier Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2008.

9- طرح العديد من الباحثين مسألة التعريف بهذا الحقل المعرفي، فقد اعتبر كارل شورسكي:
"The historian seeks to locate and interpret the artifact temporally in a field where two lines intersect.

المؤلفات المنهجية، وأُفردت له أعداد خاصة ضمن أشهر الدوريات المتخصّصة، وهو ما مكّن من بروز توجّه يرمي إلى إعطاء مكانة متميّزة لهذا النوع من التصانيف[1].

يُعتبر روجي شارتي[2] من أوّل المؤرخين الفرنسيين الذين اقترحوا تعريفا صريحا معلنا لمدلول التاريخ

One is vertical, or diachronic, by which he establishes the relation of a text or a system of thought to previous expressions in the same branch of cultural activity (painting, politics, etc). The other is horizontal, or synchronic, by it he assesses the relation of the content of the intellectual object to what is appearing in other branches or aspects of a culture at the same time".
Schorske(Carl), Fin de siècle Vienna, politics and culture, New York, Cambridge, University Press, 1979, pp 21-22.

أمّا كليفورد قيرتز فقد ذكر في تعريفه للثقافة ما يلي:
"The culture concept to which I adhere ...denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic form by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes towards life".
Geertz (Clifford), The interpretation of culture, Basic Books, 1973, p89.
وهو ما جعل روجي شارتي يشدّد "على صعوبة تعريف هذا المبحث، معتبرا أن صعوبة تعريف هذا المصطلح تعود إلى اندراجه ضمن تصورين كبيرين، فإما أن تُفهم الثقافة على كونها مجال للإنتاج وممارسة الأعمال الفكرية والإبداعية أو الجمالية، أو أن تُعرّف من وجهة نظر أنتروبولوجية منفتحة على مجمل المعتقدات والطقوس والحكايات التي تسمح لكل مجموعة باقتراح معنى محددا للعالم سواء على الصعيد الاجتماعي أو الطبيعي أو الماورائي أيضا.
Chartier (Roger), " La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ? ", op-cit, pp 4-5.

1- لطفي عيسى، "التاريخ الثقافي للأوساط الاجتماعية"، مجلة مقالات في التاريخ الإلكترونية، م س.

2- كان روجي شارتي أصغر المساهمين في ثلاثية "صياغة التاريخ" Faire de l'histoire, Paris, Gallimard, 1974 التي أدارها كل من جاك لوقوف وبيار نورا كما أشرف مع جاك لوقوف على نشر كتاب التاريخ الجديد سنة 1978 المذكور أعلاه وتولى سنة 1986 الإشراف على المجلد الثالث من موسوعة :
Histoire de la vie privée, sous la direction de Philippe Ariès et Georges Duby, T3, Paris, éditions du seuil, 1986.

وأدار موسوعة:
Histoire de l'édition Française, (direction avec Henri-Jean Martin), 4 volumes, (1983-1986), 2° édition, Fayard et Cercle de la librairie, Paris, 1989-1991.

كما نشرت له عديد الكتابات تباعا مثل :
Lectures et lecteurs dans la France de L'Ancien Régime, éditions du seuil, coll, L'univers historique, n° 49, Paris, 1987, 369p.

إلى جانب
Les usages de l'imprimé (XVe-XIXe), sous la direction de Roger Chartier, Paris, Fayard, 1987.
وفي سنة 1990 صدر له كتاب الجذور الثقافية للثورة الفرنسية:
Les origines culturelles de la Révolution Française, réédition du seuil, Paris, 1999, 304p.
مكنت مختلف هذه الأبحاث صاحبها من شهرة واسعة، حيث تجاوز انتشارها المختصين في التاريخ الحديث أو تاريخ الطباعة وإصدار المنشورات وشهدت مسيرته نقلة نوعية عند أواسط الثمانينات من خلال انتشار أبحاثه في الجامعات الأمريكية بعد نشر مجموعة مقالاته بالإنكليزية تحت عنوان: التاريخ الثقافي بين الممارسات والتمثّلات:
Cultural history between practices and representations, Cambridge, Polity-Press, Cornell- University press, 1988.

كما ترجمت أبحاثه إلى عديد اللغات في العالم كالألمانية والإسبانية وغيرها

الثقافي منذ نهاية سبعينات القرن العشرين[1]. كما قدّم صورة دقيقة عن طبيعة الزحزحة المنهجية التي أنجزتها من خلال بحوثه العديدة في هذا الحقل المعرفي الجديد[2] التي وفّقت في فرض انقلاب ضمن حقل المعرفة المنهجية التاريخية، متحوّلا إلى مرجع أساسي بالنسبة للعديد من المؤرخين من أجيال مختلفة لم يقتصر اهتمامها على تاريخ الفترة الحديثة[3]. فإلى جانب مقالاته نجح نشر كتابه "على حافة الهاوية: التاريخ بين الشك واليقين[4] في الانفتاح على أدوات ثقافية أخرى تحيل على ما وسم بالثقافة الماديّة[5]. وهو ما جعل مساره المعرفي، يمثّل نقلة معرفية هامّة أسهمت في تطوير مناهج التاريخ الثقافي عامّة والتاريخ الثقافي للأوساط الاجتماعية تحديدا[6].

استفدنا في هذا البحث جمّ الاستفادة من هذه التطوّرات التي شهدتها مناهج التاريخ الثقافي في خوض تجربة البحث في الثقافة البدوية لمجال المغارب عموما من خلال استنطاق بعض النماذج المحلية ومكافحتها وإخضاعها لاستمارة المؤرخ. محاولين تقصّي المسار الطويل لتبلور هذه الثقافة ومدى قدرتها على الصمود أو إعادة التركيب وبالتالي تحديد الثابت والمتحوّل فيها.

إنّ دخول البدوي إلى مجال الحضارة، يبدو في شكله تخليّا عن طريقة عيش عتيقة وتبنّي طرق عيش جديدة تقدّم الكثير من الرفاهة ويسر العيش. لكنّ عمق هذا التحوّل يبرز في تبنّي ثقافة الآخر المتحضّر، فهل تخلّى البدوي حقيقة عن ثقافة البداوة لكي يتبنّى ثقافة الحضري؟ أم أنّه هو الذي أخضع الآخر الحضري عن وعي أو من دونه لثقافته مساهما في تبدّي المدينة بدلا عن تحضّر البادية؟

يتعلق الهاجس الذي تصدر عنه إشكالية بحثنا بمحاولة الخوض في مسألة تمثّل البداوة في مجال المغارب. ويطرح الخوض في مجال التمثّلات مسائلة مختلف مجتمعات المغارب بخصوص تصوّراتها حول موضوع البداوة، أيّ أننا لا نبحث في الحقيقة التاريخية للأشياء كما حدثت فعلا، بقدر ما يهمّنا البحث في التصوّر الذي احتفظت به الذاكرة البدويّة حول ماضيها[7].

إنّ كل مجموعة تشترك في ذكريات تتداخل في ما بينها، كما تتداخل القصص التي نرويها عن أنفسنا فهي تخصّنا وقد تخصّ الآخرين وقد تخصّ من هم بعيدين عنّا في الزمن وفي المجال أيضا. هذه الذاكرة تقودنا مباشرة إلى استجواب المصادر التاريخية بصفتها الحاضنة الأولى لما ترسّب من معطيات

1- لطفي عيسى، التاريخ الثقافي للأوساط الاجتماعية، مجلة مقالات في التاريخ الإلكترونية، م س.

2- Chartier (Roger), " Le monde comme représentation ", dans Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 44e année, n°6, 1989, pp1505-1520.
http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283667

3- لطفي عيسى، التاريخ الثقافي للأوساط الاجتماعية، مجلة مقالات في التاريخ الإلكترونية، م س.

4-Chartier(Roger), Au bord de la falaise : l'histoire entre certitude et inquiétude, Paris, Albin Michel, 1998.

5- لطفي عيسى، التاريخ الثقافي للأوساط الاجتماعية، مجلة مقالات في التاريخ الإلكترونية، م س.

6- نفسه.

7- حول مسألة التمثّلات ينظر:
Chartier (Roger), Défense et illustration de la notion de représentation, dans Working Papers des Sonderforschungsbereiches, 640 Nr/ 2/2011, 12 pages
http://edoc.hu-berlin.de/series/sfb-640-papers/2011-2/PDF/2.pdf

أو أخبار، ولولا استجلابنا لها ومكافحة مضامينها لما كان بوسعنا كتابة التواريخ الماضية[1].

يستقي المؤرخ معلوماته من شهادة أولئك الذين عايشوا الأحداث، بعد أن يخضعها للجرح والنقد عن طريق مكافحة الروايات بعضها ببعض، و"الاستفادة من منظومة التفكير والتمثّل التي تكتنز ما راكمته المجموعات المقصودة بالدرس من موروث ثقافي يتضمّن معرفة متّصلة ودقيقة حول خصوصيات المجال"[2].

إنّ الشاهد يروي من ذاكرته أيّ أنّه يروي الحدث كما يتمثّله، أي كما يجب أن يكون قد حصل من وجهة نظره، وليس بالضرورة كما حصل فعلا. ويتمثّل عمل المؤرخ هنا في تأويل الشهادة حتى وإن ظلّ كل تأويل منفتحا على الأفق النقدي، إذ ليس هناك من تحقّق يحسم قضيّة التفسير والمعرفة الكليّة والشاملة[3].

إنّ الحدث التاريخي قد يتغيّر حسب السلم الذي تقاس به الظاهرة، وهو تقلّب يعيدنا إلى ما سمّاه بروديل بالفترة الممتدة أو الطويلة[4]، ذلك أنّ دراسة ظاهرة البداوة لا تستقيم إذا ما أخضعناها للزمن القصير لأنّها ظاهرة تمتد في الزمن وتتشكّل وتقوى وتتلاشى وقد تصاغ من جديد من بقاياها[5]. وقد يتحوّل بعضها فتأخذ أشكال جديدة فيختلط في هذا الإطار التفسير السببي بالتفسير القصدي. وفي مقابل هذا المقياس الذي يعتمد على الامتداد الواسع زمنيا هناك التاريخ الجزئي أو الفردي والقائم على حالات فرديّة في حادثة تهم جزئيّة فقط من تاريخ فترة معيّنة.

يندرج بحثنا إذن في إطار التاريخ الثقافي[6] أو ما وسمه بول ريكور بتاريخ التمثّلات. فقد أكّد الباحث

1- ينظر حول علاقة الذاكرة بالتاريخ:
- عيسى (لطفي)، بين الذاكرة والتاريخ، في التأصيل وتحولات الهوية، م س.
إلى جانب المؤلف الذي أدار أعماله بيار نورا:
Nora (Pierre), Les lieux de mémoire, T1 La république, T 2 La Nation, T 3 Les Frances. 7 volumes, Paris Gallimard 1984 – 1992 (reéd. Paris. 1997).

وأيضا:
-Halbwachs (Maurice), La mémoire collective. Edition critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel 1997. Voir le 3ème chapitre intitulé Mémoire collective et mémoire historique p. 97 – 143.

2- rencontre internationale, vendredi 10 et samedi 11 avril 2009, Travaux réunis et présenté par Lotfi Aissa, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, Unité de recherche Histoire économique et sociale, 2011, pp 5-10

3- بيّن الأستاذ لطفي عيسى أنّه من الخطأ الحديث عن الذاكرة التاريخية لأنّ الذاكرة ترتبط بالماضي لا بالتاريخ وأكّد على ضرورة التنبّه إلى ما "درجنا على اعتباره حقائق بديهية على غرار أخذ التاريخ بشبهة الذاكرة" لطفي عيسى، بين الذاكرة والتاريخ، م س، ص 4.

4- Braudel(Fernand), " Histoire et sciences sociales : La Longue durée ", dans Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, vol13, n°4, 1958, p725-753

5- التاريخ الجديد، إشراف جاك لوقوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، م س، مقدّمة المترجم، ص12.

6- حضي التاريخ الثقافي بعناية متزايدة منذ العشرية الأخيرة من القرن الماضي، وما يزال يتميّز بحركية أفضل قياسا لبقية مجالات البحث. ويتسم تعريف هذا المجال البحثي حاضرا بالتنوع، فقد قابل تاريخ الذهنيات الذي أضحى تاريخ التمثلات أو التاريخ الجديد بفرنسا Nouvelle Histoire التاريخ المجهري بإيطاليا Microstoria والتاريخ اليومي بألمانيا Alltagsgeschichte وثقافة الشعوب Vlkskunde بسويسرية والدراسات الثقافية Culturel Studies أو

أنّ التمثّل يتمّ من خلال استعمال ثلاث سياقات مختلفة تقوم أوّلا على الحضور داخل النفس لشيء غائب، فتظل تمثّلا وتصوّرا للحضور من جديد، كما تظهر ضمن نظرية التاريخ فيصبح بذلك تمثّلا وتمثيلا للماضي وبذلك تصبح كتابة التاريخ في مرحلتها النهائية اللغز الذي أثارته الذاكرة في مرحلتها الأولى. وقد يعرض التمثّل نفسه بوصفه غرضا موضوعا، ومرجعا لضرب من الخطاب التاريخي[1].

تسعى هذه المحاولة إلى استعادة تمثّل المجموعات القبلية مغاربيا لماضيها، من خلال التأكيد على الخصائص التي لم تعد قائمة ولا تستطيع المجموعة ذاتها أن تستعيدها أو تتحقق من صدق هذه الاستعادة إن حصلت فعلا. فقد حاولنا سبر أغوار الذاكرة الجماعية وإخضاعها لآليات العمل الأنتروبولوجي[2] مرّة ولعلم الاجتماع أخرى، ومقارنتها بما وفّرته المصادر الأدبية والتاريخية الرسمية لبناء تمثّل شامل لحياة البدوي في علاقته بملكية الأرض وبمسألة النسب العائلي وبالتحوّلات التي طالت سلم القيّم أيضا.

فالمسألة تتجاوز في نظرنا إبستيمولوجيا الشهادة أو إبستيمولوجيا التمثّلات الاجتماعية، لتتشكل كموضوع يعاد توزيعه على صعيد التصوّر الكتابي للأحداث وللظروف والبنى التي تملأ المصادر المتصلة بسرد أحداث الماضي. فمفهوم الذاكرة الجماعية لا يمكن أن يكون سوى ضمن مدلول تماثلي، يراهن على الذهاب بفينومينولوجيا الذكرى إلى أبعد ما يمكن من دون اعتبار المصير الذي ستلقاه في التاريخ. إنّ الحضور الذي يشكّل تمثيل الماضي يبدو حضور لصورة بصريّة أو سمعيّة بعيدة عن الصورة التي يقدّمها الخيال ومتباينة معها[3].

المنعرج الألسني Linguistic Turc أو التاريخ الثقافي الجديد New Culturel History بالمجال الأنكليزي - الأمريكي. ويعود هذا الاختلاف إلى تنوّع أساليب الباحثين والمدارس العلمية في تطرقهم للتاريخ الثقافي. لطفي عيسى، التاريخ الثقافي للأوساط الاجتماعية، مجلة مقالات في التاريخ الإلكترونية بتاريخ 2 نوفمبر 2012.
www.historyinarabic-blogspot.com/2012/11/lotfi-aissa-html.

1- ريكور(بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، م س، ص 292 .

2- وضّح الأستاذ لطفي عيسى من خلال مقاله المعنون "ما حاجتنا اليوم إلى الأنتروبولوجيا التاريخية" كيفية التدرّج في الاهتمام بهذا الحقل المعرفي الجديد مبرزا التصوّرات المنهجية النظرية التي صاغها العديد من الباحثين مثل فرانسوا دوس من خلال مقاله:
François Dosse, Questions posées par la pluralité des modèles interprétatifs en sciences sociales, dans Actes du 8e Colloque de l'INRP, concept s- Modèles - Raisonnements, Audigier (dir) Mars 1996, p293-314.
التي تمكنت من تجاوز النماذج البنيوية التي سيطرت على مناهج البحث حتى أواسط سبعينات القرن العشرين حيث تحوّل مدار البحث من الاشتغال بالبناء الاجتماعي إلى تفكيك مركزياته بتفحص مختلف الأدوات الناظمة لمعيش الأفراد وكذلك مختلف الأشكال المتناثرة لحياتهم الجماعية، مجلة الأوان الإلكترونية بتاريخ أكتوبر 2008.
www.alawan.org/article2944.html.
حول تطويع الآليات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية لدراسة إشكالية البداوة ينظر:
محجوب(محمد عبدة)، مقدّمة لدراسة المجتمعات البدوية، منهج وتطبيق، جامعة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1974. وخاصة الفصل الثالث والمعنون: الاتجاه التاريخي المقارن في دراسة المجتمعات البدوية ص ص 81 - 104.

3- تجعل العقلانية الديكارتية من الذاكرة مقاطعة تابعة للخيال لذلك وقع التعامل معها بكثير من الشبهة والتريّب كما نلاحظ ذلك لدى كل من ميشال مونتاني Michel Montaigne . في حين أكّد بول ريكور Paul Ricœur على ضرورة الفصل بين الذاكرة والخيال لأنّ الخيال هو الوهمي والقصصي غير الحقيقي بينما الذاكرة تتجه نحو الحقيقة السابقة والواقع السابق وتشكّل السبقية السمة الزمنيّة بامتياز فالذاكرة من الماضي "إنّ هناك ذاكرة حين يمرّ

إنّ دراسة ظاهرة البداوة في بعدها الثقافي يطرح العديد من الصعوبات في جوانب عدّة لعلّ أهمّها، ندرة المصادر التي تطرّقت للمجتمع القبلي عموما ولثقافة البدو تحديدا، لذلك ارتأينا التعويل على آليات البحث الأنتروبولوجي وعلم الاجتماع من خلال معالجة نتائج العمل الميداني، معوّلين في ذلك على الجمع بين النظريّة الكميّة والنوعيّة في الاستجواب الميداني، محاولين الاستفادة من التوجه الجديد للبحث التاريخي الذي انفتح معه التاريخ على مناهج العلوم الإنسانية الأخرى، تجاوزا للمفهوم الضيّق للوثيقة التاريخية الذي يرى أن التاريخ لا يُكتب إلا حيث توجد وثائق مكتوبة[1]، توافقا مع ما أكّد عليه المؤرخ المغربي عبد الرحمان المودن عندما اعتبر أنّ "أيّ تاريخ اجتماعي لا يبحث فيه الدارس عن الأخبار من أفواه الرجال يكون بالضرورة ناقصا من جهة ما"[2].

كما ذكر بيار نورا Pierre Nora أنّ الفهم الجيّد لتاريخ الحياة اليوميّة، لا يمكن أن يتمّ من دون اللجوء إلى البحث الميداني[3] لكون الثقافة الشفويّة أصبحت تحظى بمكانة هامّة واهتمام متزايد ضمن مصادر التاريخ، ففي غياب الوثائق المكتوبة، أصبح النص الشفوي الذي يُشكّل الذاكرة الجماعية لفئة اجتماعية معيّنة يندرج ضمن السياق التاريخي المروي، لذلك اعتمدنا إلى جانب البحث الميداني على ما توفّر لنا ممّا اختزلته الذاكرة الجماعية من أحاجي وروايات وأمثال وأغاني تؤرخ بطريقتها لأمجاد القبيلة وما تفتخر به من وقائع.

ساهم كل هذا الموروث الثقافي إلى جانب الأشكال التعبيرية المتصلة بالاحتفالات الدنيوية والمواسم والأعياد الدينية وما يرافقها من طقوس، في صياغة وعي تاريخي مختلف من مجموعة إلى أخرى ومثّل ذاكرة المجموعات المتجاهلة أو المنسيّة وجميع من همّشتهم الروايات التاريخية الرسمية[4].

لقد أثبتت العديد من الدراسات الحديثة أنّ التاريخ الشفوي يستطيع إلقاء الضوء على جوانب نظريّة مثل الذاكرة والهويّة والأمّة. وأنّ قيمة الرواية الشفويّة لا تتجلى فقط في الأحداث الماضيّة التي تعكسها بدقّة، بل في العلاقة التي تعبّر عنها بين الماضي والحاضر، فهي إذن ذاكرة حيّة وتاريخ حافل بالأحداث، توثّق لفئات مهمّشة[5].

تتجلى أهمية الرواية الشفوية كمصدر تاريخي أصيل من مصادر المعرفة التاريخية في ما تتيحه للباحث من إمكانيات تجعل منها نصّا لا يقلّ أهميّة وقيمة عن بقية النصوص الأخرى، فهي المكمّل

الزمن أي حين يكون الزمن قد مضى" . بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2009، ص 39-38، نسخة إلكترونية:

http://alexandra.ahlamontada.com/t1239-topic.

1- مبارك(رضوان)، "التاريخ وعلوم المجتمع"، مجلة أمل، عدد3، السنة الأولى 1993، الدار البيضاء، ص95.

2- المودن (عبد الرحمان)، البوادي المغربية قبل الاستعمار، م س، ص22. والمنصور (محمد)، "المجتمع القبلي، الانقسام والسلطة"، الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي، عدد342، 1950، ص15.

3نورا (بيار)، التاريخ والذاكرة، ترجمة محمد حبيدة، جامعة بن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية القنيطرة، الدار البيضاء، 2004، ص 107.

4- فيرو(مارك)، التاريخ تحت الحراسة، قراءة مبارك الشنوفي، العمل الثقافي، 2 أكتوبر1993، ص3.

5- محمد حبيدة ، من أجل تاريخ إشكالي، ترجمات مختارة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص107

الأساسي للوثائق المكتوبة. كما يمكنها أن تقدّم وجهة نظر مغايرة أو إعادة بناء ماضي الشعوب التي تفتقر إلى رصيد مكتوب على غرار المجتمعات البدويّة التي تعوّل على الثقافة الشفوية وتعيش في عالم الإشارة وفي مضمون الذاكرة الجماعية[1].

استفادت الدراسات المنوغرافية التي أُجريت على مجالات ضيّقة من الانفتاح على الدرس الأنتروبولوجي، من خلال الاستنارة ببعض أدواته لفهم ممارسات يومية أو العلاقات بين القبائل أو بين هذه الأخيرة والمخزن، مما أثبت قيمتها كأداة لإثراء البحث التاريخي[2]، لأنّ التاريخ ليس فقط حفر في الوثيقة المكتوبة، بل أيضا تحقيق وتصويب وهو ما يستلزم البحث الميداني ومساءلة الثقافة الشعبية تساوقا مع ما ذكره "بول فين" من أنّه: "حتى وأنت تتجوّل في السوق قد تلحظ إشارات تاريخيّة"[3]. لذلك على الباحث الاشتغال بالبحث الميداني ودراسة تلك المجتمعات عن كثب[4]، لأنّ قراءة المجتمعات الإنسانية في ضوء منهج علم التاريخ، أيّ استقراء الواقعة من خلال الكتب والوثائق والأرشيف لا تكتمل إلا باعتماد المنهج الأنتروبولوجي لفهم معاني دلالات البنية الثقافية وتفكيك رموزها المستترة.

وهكذا يلتقي علم التاريخ بالأنتروبولوجيا[5] فبفضل انفتاح علم التاريخ على العلوم الاجتماعية أصبح بإمكان المؤرّخ الاستعانة بآلياتها لينجز قراءة جديدة تتسم بتطوّر في استمارته وخروجه بتأويل مفارق جديد[6]. كما أضحى بوسعه الاستعانة بأساليب تلك العلوم لاسيما منها أسلوب العيّنة والأسلوب الكمي[7].

فقد اعتمدنا وفيم يخصنا وحال اختيارنا للعيّنة التي كانت محور العمل الميداني على عدّة اعتبارات يمكن حصرها في النقاط التالية:

وقع الاختيار على منطقة الشمال الغربي لتكون مخبرا أنموذجيا لدراسة تمثّل البداوة وإبراز أهّم

1- يعتبر أندري بوجيير André Burguière من خلال مقاله الأنتروبولوجيا التاريخية مقاربة التاريخ المنسي أو المسكوت عنه لبعض الشعوب التي أغفلها التاريخ القومي أنه:إذا كانت الشعوب التي لا تتوفّر على كتابة وعلى مآثر لها تاريخ... فإنّه من الواجب البحث في أساليب اللباس والتغذية وتنظيم العائلة...وهنا تحبل الطبائع على التاريخ...". بورغيار(أندري)، "الأنتروبولوجيا التاريخية" ضمن التاريخ الجديد، م س، ص ص 235 - 276.

2- المودن عبد الرحمان، البوادي المغربية قبل الاستعمار، م س، ص22. أنظر أيضا المنصور (محمد)، المجتمع القبلي، الانقسام والسلطة، م س، ص12

3- ورد في كتاب محمد حبيدة، "زمن الأتاي، قراءة في كتاب من الشاي إلى الأتاي، العادة والتاريخ لعبد الأحد السبتي وعبد الرحمان الخصاصي"، مجلة أمل، التاريخ- الثقافة- المجتمع، ملف التاريخ ومسؤولية المؤرّخ، عدد21، السنة 7، 2005، ندوة الجمعيّة المغربية للبحث التاريخي 30-29أكتوبر 1999، ص 177.

4- دكرون(محمد حسن)، الأنتروبولوجيا والتاريخ، مجلة أمل، ملفّ التاريخ ومسؤولية المؤرخ، عدد21، السنة السابعة، 2000، ندوة الجمعية المغربية للبحث التاريخي، -29 30 أكتوبر1999.، ص 109.

5- نفسه، ص114.

6- نفسه، ص 96.

7- بدل أخذ مجموعة كاملة بعين الاعتبار يعتمد الجزء منها فقط يمثّل المجموع. أمّا الأسلوب الكمّي فهو لا يستغني عن الوثيقة لكنّه يحاول العثور فيها على معطيات متشابهة ومنسجمة يمكن أن تشكّل حلقة أو حلقات ولعلّ أهم مساهمة يقدّمها المنهج الكمي للوثيقة التاريخية وللمؤرخ هي ضمان الموضوعيّة. نفسه، ص96. أنظر أيضا:
Sardan (Jean-Pierre Olivier de), Les Méthodes qualitatives d'enquête : La politique du terrain, enquête, n°1, 1995.

التحوّلات التي طرأت على ثقافة البداوة وعلى الذهنيات البدويّة أيضا.

- وقد راهنا إلى جانب معرفتنا بالمجال وبمنتسبيه، على ما وفّرته لنا هذه المعرفة بالمجال من سهولة التعاطي مع سكانه وتوفّر قدر كافي من الثقة المتبادلة سمح بقبولهم الانخراط في تجربة الاستجواب وتقديم أرائهم حول المسائل المطروحة، حتى وإن لم يخل جميع ذلك من صعوبات نفضّل تأجيل التعرّض لها إلى مرحلة لاحقة.

- ضعف اهتمام المؤرخين بهذا المجال على اعتبار أنّه مجال لا يرمز لقوّة حضور القبيلة ولا إلى علاقة الصدام مع السلطة التي جعلت من عديد قبائل الجنوب مبحث استقطب اهتمام الباحثين على اختلاف اختصاصاتهم وخاصة المؤرخين من بينهم.

- أفدنا بشكل كبير من خوض مغامرة البحث الميداني باعتبار الحضور الكثيف للمجموعات القبلية ذات الأصول المختلفة التي استقرت ضمن مجال واحد، وهو ما ساهم في اندماجها وانصهارها. وأدى إلى بروز ثقافة بدويّة مميّزة كان لمختلف الفصائل القبلية نصيب في تشكلها على امتداد الزمن[1].

- قد يفسّر هذا الاختيار أيضا باحتضان هذا المجال العناصر الهلالية القادمة من المشرق منذ تاريخ حلولها ببلاد المغرب واستقرارها الأوّلي، ثم تعرّض نفس المجال لعديد التحوّلات التي ارتبطت بإعادة صياغة المجال من خلال تغيّر العلاقات التي ربطت بعض المجموعات القبلية بالسلطة ومحاولة هذه الأخيرة إخضاعها وتقريبها من مجال المخزن أو التحالف معها وتمكينها من مجال سيطرة مقابل سهر هذه المجموعات على حماية مصالح الدولة وهو ما جعل من المجال مركزا لتوافد العديد من المجموعات القبلية الخاضعة وأيضا لإصحار العديد من المجموعات القبلية المحاربة نحو الجنوب، وفي الحالتين فإنّ المجال شهد حركة مدّ وجزر قويّة مكنّت من تشكّل ملامح ثقافة بدويّة خاصة.

- شرّع لهذا الاختيار أيضا قرب المجال جغرافيا من مركز السلطة، وهو ما يجعل منها أكثر المناطق تقبّلا للعيش الحضري وقابلية للانصهار داخله، وهي تمثّل عيّنة للمجالات التي تبدو ظاهريا الأكثر تمدّنا واحتضانا للثقافة الحضريّة.

- تُبرز نتائج الدراسة الميدانية قِدم اندماج منطقة الشمال الغربي التونسي في الثقافة الحضريّة، كما تُمكّن من مقارنة ما توصّلنا إليه من نتائج بخصوص باقي جهات البلاد جنوبا، فضلا عن العديد

1- تعرّض الباحث علي الطيّب الهمامي في أطروحته حول سهول مجردة وتحديدا تستور ومجاز الباب إلى أنّ هذا المجال كان يتكوّن من قبائل عديدة غادرت مواطنها الأصلية في الوسط والجنوب التونسي للاستقرار بالشمال، مجال زراعة الحبوب، وتعاطوا الرعي والخماسة والهطايا ومن أبرز هذه القبائل التي استقرت بالمنطقة مجموعات رياح مثل: (أولاد عبد النور، أولاد السميدية والخرايصية، المديوني، المنافيع، أولاد مومن)، وعديد المجموعات من قبيلة دريد: (أولاد عرفة، أولاد جوين) ومن قبيلة الهمامة والوسالتية، وعروش الرقاق، كذلك أولاد عيّار والنمامشة وغيرهم وهو ما يقوم شاهدا على أنّ التمازج والاختلاط بين هذه القبائل والمجموعات بمرجعياتها الثقافية المختلفة ودخولها المجال في فترات متتالية ساهم بشكل أو بآخر في تغذية هذا المجال بصفة متواصلة بثقافة البداوة.
ينظر حول هذه المسألة الهمامي (علي الطيّب)، التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية في سهول مجردة من 1939-1875، تستور- مجاز الباب، أطروحة شهادة دكتوراه، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية،2000-1999، ص 23-20.

من مجالات المغارب وذلك من خلال مقابلة بعض الظواهر الثقافية المتصلة بالعادات والتقاليد والممارسات ذات الصلة الوثيقة بالسلوك والثقافة البدويّة سواء في تحوّلاتها، أو في المظاهر المتنوّعة التي اتخذتها عمليّات إعادة إنتاجها بالتعويل على استقراء نتائج أبحاث من سبقنا إلى ذلك المبحث من الدارسين للمجالين الجزائري والمغربي. كما تمثّل دور العمل الميداني في ملئ الفراغات التي لم تُوفر المصادر المكتوبة إجابات ضافية بخصوصها، أو تلك الظواهر التي حاولنا البحث في مدى استمرارها أو انقراضها بالكامل. حيث يندرج هذا البحث أيضا في إطار التاريخ المقارن وهو مجال ما يزال يفتقد مغاربيا إلى الدراسة والبحث خاصة فيم يتعلق بالتاريخ الحديث والمعاصر[1] .

يطرح موضوع التاريخ المقارن في الفترة الحديثة تساؤلات تتعلّق بضعف إجرائية التحقيب وواقعية توفّر المدوّنات المصدرية على غرار الأرشيفات الرسمية أو الخاصة لمختلف أقطار المغارب وتغطيتها لمختلف المراحل التاريخية الاعتبارية. إلى جانب صعوبة السيطرة على نماذج المقاربة المتصلة بها من قبل مختلف الباحثين من مدّعي الانتساب إلى هذا التخصص فضلا عن صعوبة تجاوز التقاليد الموروثة داخل هذا التوجّه، وترصد هذه المحاولة التي تراهن على منهج البحث المقارن كشف مجالات التشابه ومستويات التعارض والاختلاف ضمن التجارب الثقافية التي عاينها مجال المغارب كلّما سمحت المدوّنة المصدرية بذلك.

شملت الدراسة الميدانية التي أنجزت انطلاقا من سنة 2010 تغطية كل أقسام الأطروحة فإلى جانب الجزء المتعلق بالمعطيات العامة حول المستجوبين قسّم البحث الميداني إلى ثلاث مستويات غطّت على التوالي تمثّل الملكية والعائلة وسجّل القيم. حيث احتوى الجزء المخصص للعائلة على 43 سؤال تعلّق بعديد المسائل انطلاقا من البحث في تطوّر مكوّنات العائلة وتقسيم الأدوار والمسؤوليات داخلها إلى الغوص في العلاقات التي تجمع أفرادها في كل ما يتعلّق بالمعيش اليومي والنشاطات الجماعية والاحتفالات الدينية والعائلية وتطوّر مفهوم الانتماء لدى أفرادها من المفهوم القبلي إلى المفهوم الأسري الضيّق. فيم خصص الجزء الثالث من الاستجواب، والذي تضمّن 28 سؤال، إلى مسألة الثقافة المادية للمجموعات محور الدرس بين الثابت والمتحوّل فيما يتعلق بالملكية في مفهومها العام من خلال تقصي تطوّر علاقتهم بالأرض وطرق استغلالها وبتربية الماشية وتقسيم السنة الفلاحية وأهم المناسبات والاحتفالات المرتبطة بها. أمّا الجزء الأخير من البحث الميداني فقد خصص لتتبع التطوّرات التي عاينها سجل القيم البدوية وتضمّن على التوالي 27 سؤال تعرّضنا من خلالها إلى بعض القيم المرتبطة بالفرد في علاقته بالمجموعات التي ينتسب إليها والمجال الجغرافي الذي ينتمي إليه على غرار "الحقرة" و"الحشومة" و"العار" إلى جانب البحث في قيّم لم تعد متداولة ظاهريّا كالفروسية والثأروالكرم...

حاولنا بعد اختيارمجال البحث وهو جهة الشمال الغربي وللأسباب التي أوردناها سالفا، أن نقوم بتغطية هذا المجال من خلال اختيار نماذج عن مجالات ريفية وحضرية من الولايات الأربع المكوّنة

1عيسى (لطفي)، "في التاريخ المقارن لمجال المغارب: ملاحظات حول مخزن القرن التاسع عشر، مجلة الأوان الإلكترونية، بتاريخ فيفري 2010

www.Alawan.org/article6808.html

للإقليم حيث شمل الاستجواب 25 مستجوب عن كل ولاية[1] ليكون العدد الجملي للمستجوبين 100[2]. كما غطى الاستجواب مختلف الشرائح الاجتماعية ومختلف الفئات العمرية طبعا حسب ما تقتضيه المسائل المدروسة[3].

ساعد البحث الميداني في إبراز مدى تواصل الثقافة البدويّة وفقا للإشكاليات المطروحة. كما عوّلنا أيضا على مختلف المصادر التاريخية الرسمية والأدبية والوثائق الأرشيفية التي بدت شحيحة في تقديم إضافة ذات مدلول حول المسألة المطروحة للدرس والمتعلقة بالثقافة البدوية، وهو ما قد يفسّر ندرة الدراسات الأكاديمية التي ارتبطت بالجهة عموما. حيث تعتبر جهة الشمال الغربي التونسي من أكثر المناطق تجاهلا من قبل الدراسات التاريخية ذات الطابع المحلي وخاصة فيم يتعلق بالمجموعات القبلية، لذلك اتخذت هذه الدراسات منحى جغرافيا تاريخيا أكثر من كونها دراسات للقبائل والمجموعات المكونّة للمجال.

تعرّضت بعض الدراسات والبحوث إلى مناطق من جهة الشمال الغربي لكنّ أغلبها لم يفصل بين المجال الحضري والريفي بل إنّ أغلبها ارتبط بتاريخ المدن والحضر على غرار الأطروحة التي ناقشها رضا العشي حول جندوبة والكاف[4] اعتمادا على استنطاق مراسلات القيّاد وعزيز بن عزيزة حول الأوضاع العقارية بجندوبة[5] وفتحي عيّاري حول الأحباس الخاصة بجهة الكاف[6] وعلي الهمّامي حول منطقة مجاز

1- اخترنا المستجوبين في شكل عائلات وخيّرنا الالتقاء بهم في مواطنهم مما مكننا من جمع بعض المعطيات من خلال المشاهدة المباشرة لمعيش هذه المجموعات في مختلف صيغه الفردية الخاصة والجماعية: حيث ضم الاستجواب عن ولاية جندوبة كل من مركز مدينة بوسالم الشمالية ودوّار القرايعية1 والقرايعية 2 والحوايجة والقنطرة وهي مجموعات تمثّل الظهير الفلاحي لمركز المدينة. وعن ولاية سليانة كل من قرية كسرى، جامة وعين الديسة وعن ولاية الكاف بعض أرياف ساقية سيدي يوسف.

2- في محاولة لتسهيل سير البحث الميداني ارتأيت تحديد التجمعات السكنيّة الريفية (دواوير)، أكثر من التركيز على الأشخاص ذلك أنّ العمل تطلب الانتقال بصفة متكررة إلى نفس المجالات لطرح مسائل قد يتطلب الخوض فيها والوصول إلى إجابات جديرة بالاهتمام حولها ساعات طويلة وفي بعض الأحيان أشهر بل وسنوات خاصة بعد اندلاع الثورة وما رافقها من عدم استقرار جعل إمكانية التواصل مع المستجوبين صعبة وفي بعض الأحيان مستحيلة ذلك أنّ تنقلي كان في عمومه بصفة فردية وقد التجأت في أحيان أخرى إلى مرافقين من المستقرين في الجهة وممن كانت تربطني بهم علاقات مهنية أو شخصية. أما عن المستجوبين كأفراد فمن الصعوبات التي واجهت السير العادي للدراسة معهم هو صعوبة التواصل في مثل تلك الظروف، بل إنّه قد شكل مجازفة في بعض الحالات التي تزامنت مع الإضرابات والاضطرابات التي كانت تشهدها البلاد بصفة عامة والمناطق الداخلية بصفة خاصة. كذلك من الصعوبات أيضا وفاة بعضهم خاصة من المسنين الذين مثّلوا ذاكرة هذه المجموعات وتاريخها وهو ما استوجب بصفة متواصلة البحث عن بدائل.

3- سوف نتعرّض إلى خصوصية كل جزء من البحث الميداني عند التطرّق إليها ضمن أجزاء هذا الكتاب.

4- عشّي (رضا)، جندوبة من خلال مراسلات القيّاد ودفاتر الجباية في عهد محمد الصادق باي 1859 - 1882، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1988.

- عشّي (رضا)، المراقبة المدنية بالكاف، 1954-1920، أطروحة شهادة دكتوراه، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2000-1999..

5- بن عزيزة(عزيز)، الأوضاع العقارية بجندوبة 1881 - 1914، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1981.

6- عيّاري (فوزي)، الأحباس الخاصة بجهة الكاف، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس،1988.

الباب وتستور من خلال دفاتر العدول[1] وتعرّض العربي الحنّاشي للحنانشة[2] كتجمّع قبلي استوطن المناطق التخومية بين الجزائر وتونس في علاقتها بالمخزن، وعمارة بن رمضان لقبيلة أولاد عيّار[3]. كما حظيت إشكالية الخماسة باهتمام كل من خميّس الفرجاني الذي درس الخماسة في جهة باجة[4] وعبد الحميد الهلالي حول الخماسة بجهة جندوبة[5]، ومنجي نموشي حول علاقات الإنتاج والأوضاع العقاريّة[6].

أما فيم يتعلق بالوثائق الأرشيفية فإنّ ما توفّر حول جهة الشمال الغربي من وثائق الجباية وعقود العدول تصمت عندما يتعلق الأمر بالمسألة الثقافية للمجتمع البدوي، بالمقابل وجدنا ضالتنا في المصادر الأدبية من نوازل وفتاوي وسير ومرويات وحكايات وأشعار وأمثال وأحاجي وحاولنا إخضاعها إلى النقد والتفحص والمكافحة بما توفّر من معطيات ضمن المصادر التاريخية الرسميّة.

من المصادر التي توقفنا عندها كثيرا رغم الحذر الكبير الذي ينتاب المشتغلين عليها من المؤرخين خاصة، هي المصادر الاستعمارية على اعتبار أنّها موجّهة طبعا لخدمة المصالح الاستعمارية بمجال المغارب، لكنّها قدّمت بالمقابل وصفا دقيقا لكيفية انتظام المجال القبلي والمجموعات القبلية المكوّنة للقيادات والمشايخ، كما بيّنت من جهة ثانية طبيعة المعيش البدوي في محاولة لفهم آليات اشتغال المنظومة القبلية بغاية التمكّن من اختراقها والقضاء عليها تدريجيا. وقد حاولنا بعيدا عن الاختلافات السياسية والمواقف المبدئية من هذه المصادر، تتبع مدى حضور بعض المظاهر الثقافة البدويّة وتواصلها خلال الفترة الاستعمارية.

تمّ تحديد أهمّ المواقف التي كانت لدولة الاستقلال من خلال مجمل القرارات والإجراءات التي اتخذتها الدولة الناشئة في علاقة بمسألة تحديث المجتمع والقطع مع مظاهر الحياة القبلية وثقافة العروشية، وهي إجراءات حفظت ضمن الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، وارتبطت خاصة بتغيير التراتب الإداري للجهات بما يقطع مع التحديد القبلي للمجال ويطرح بناء علاقة جديدة مع الانتماء أكثر ارتباطا بالمجال في مستواه المحلي والوطني.

1- الهمامي (علي)، التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية في سهول مجردة من 1875 - 1939، تستور-مجاز الباب، أطروحة شهادة دكتوراه، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1999 - 2000

2- الحناشي (العربي)، الحنانشة وعلاقتهم بالسلطة في تونس (1640 - 1740)، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1987 - 1988.

3- بن رمضان(عمارة)، الوضع السياسي والاجتماعي لقبيلة أولاد عيّار من خلال مراسلات العمال ودفاتر الجباية في عهد محمد الصادق باي، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس،1988.

4- فرجاني (خميّس)، الخماسة بجهة باجة 1956-1874، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس،2011.

5- هلالي (عبد الحميد)، الخماسة بسهول جندوبة من خلال دفاتر العدول، 1956-1874، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس2000.

6- نموشي (منجي)، جوانب من علاقات الإنتاج بأرياف الكاف 1930-1884 من خلال دفاتر العدول، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس،1991.

- نموشي (منجي)، علاقات الإنتاج بجهة الكاف 1956-1881، من خلال دفاتر العدول، أطروحة شهادة دكتوراه، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2007.

وعموما فقد ارتأينا تقسيم الأطروحة إلى ثلاثة أبواب تعرّضت على التوالي إلى المسائل التالية:

فقد تضمّن الباب الأول عروضا تحليلية تتصل بإحدى الظواهر الإشكالية التي ارتبطت بالبداوة وعلّمت التحوّلات التي شهدها هؤلاء وهي قضيّة الملكية التي حدّدت علاقة البدوي بالمجال عموما، من حدوده القبلية الضيّقة إلى الوعي بالمجال المراقب والانخراط في مسار الاستقرار الفعلي والاعتناء بفلح الأرض وإثمارها وتوسيع المساحات المزروعة وتزايد الخلافات المتصلة بالإرث ضمن كتب النوازل أو الفتاوى وغيرها من المسائل التي برهنت على التحوّل الطارئ على حياة البدو وتعاقب حياة الرحلة مع حياة الاستقرار.

وخُصص الباب الثاني من هذا البحث لموضوع العائلة وهي مسألة شهدت تحوّلات ارتبطت أيضا بالمجال وبوعي الأفراد داخل المجال القبلي بذاتيتهم أو فرديتهم التي عبّرت عن نفسها وفقا لصيغ متعددة حاولت من خلالها المجموعة القبلية امتلاك نظرة جديدة للحياة العائلية عبر التخلّي التدريجي عن التصوّرات القبلية باتجاه تبنّي البعد الأُسَري الضيّق وما واكب ذلك من تحوّلات في العديد من مظاهر حياتها مثل المسؤولية داخل العائلة والزواج وإعادة تمثّل الروابط والاحتفالات والمناسبات الدينية وما رافق جميع ذلك من أعراف وممارسات.

بينما عرض الباب الثالث والأخير إلى سجلّ القيّم البدويّة حيث تأوّلنا مدلولها بين الثابت والمتحوّل من خلال التشديد على طبيعة التمثلات المتصلة بتمازج الأعراق وتنوّع الثقافات وطبيعة علاقة البربري بالوافد العربي منذ الانتشار الهلالي، متوقفين في جميع ذلك عند مختلف المواقف التي تبنّتها مختلف البحوث التي تعرّضت لمسألة البداوة مغربا في علاقتها بالمجال الحضري وبالعرف. كما تمّ التعرّض ضمن نفس الباب الختامي إلى التحوّلات الطارئة على العديد من القيم الاجتماعية والثقافية والدينيّة مثل "المكتوب" و"المقدّر" و"الحشمة أو الحشومة" و"الشهامة" لدى الفارس وتحليه بـ"الكرم" وثقافة "الثأر"، وذلك لتبيان مدى تمسّك هذه المجموعات المكوّنة لمجال الدراسة تحديدا ومجال المغارب عامّة أو تنازلها عن هذه القيّم أو استعادتها في أشكال وأطر جديدة مكّنت من تواصلها، كلّ ذلك في إطار تشغيل آليات المقارنة بين المجالات الشرقية والمجالات الغربية لبلاد المغارب.

الباب الأوّل

الملكية

عبد الرؤوف الكويتي

الفصل الأوّل

الأرض من الملكيّة القبليّة إلى الملكيّة الفرديّة المسار وتعثّراته

المقدمة

مثّلت الملكية إحدى المسائل المحورية التي اهتم بها البحث التاريخي المخصص لمجال المغارب عموما وللبلاد التونسية تخصيصا، ذلك أنّه منذ حلول العرب الفاتحين بالمجال اختلف الفقهاء حول كيفية التعامل مع هذه المسألة، حيث تواصل التقسيم الثنائي إلى "معمور" و"موات" حتى نهاية العهد الحفصي[1]. وانتشرت الملكيات العائدة للمخزن في جهات متعددة من البلاد وأشرفت عليها مؤسسة بيت المال، ولم يكن للقبائل سوى حق الانتفاع غير القابل للتصرّف وذلك بالتعويل على أشكال التنازل الإداري لا الإقطاع، عبر أنظمة "الظهائر"، و"استخلاص الحكور"، واستغلال الأحباس العامّة، وتمكين الصلحاء من الانتفاع باستغلالها، في حين تظم أرض الموات أي تلك التي لم يشملها الاستغلال، ما تبقى من الأرض المنفّرة والمعزولة. حيث اعتبر الونشريسي أنّ معظم أراضي إفريقية قد عادت شرعا لمن باشر استغلالها، حتى وإن لم يتوفّر على حجج تثبت ما استحاط والوجه القانوني الذي ألت به تلك الأرض إلى يده[2].

وتزداد المسألة تعقيدا عندما يتعلق الأمر بالمجالات الريفية أو البدوية الممتدة التي غالبا ما تم اعتبارها مجال انتجاع ورحلة[3]. فقد ذكر مبروك الباهي أنّ البداوة وإلى حدود نهاية العهد الحديث ارتبطت بقبائل الأعراب المتنقلة سواء من أهل الوبر أو الشاويّة. لذلك فإنّ علاقة هؤلاء بالمجال تركّزت

1 - حسن (م)، **المدينة والبادية في العهد الحفصي**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس 1999، ج 2، ص 863. ينظر أيضا: المرزوقي (فتحي)، "المخزن ومخزنة القبائل التونسية من أوائل العهد الحفصي إلى بدايات العهد العثماني 1230-1686" **المجلة التاريخية المغربية** عدد 79 - 80، ماي1995، ص ص 631-617.

2 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج 9، ص 73.

3 - الباهي(مبروك)، **القبيلة في تونس في العهد الحديث (ق16-ق 19): من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف والحوز، السباسب الوسطى مثالا**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 2005، ص55.

بالأساس على التنقّل المتضمن للاستغلال المباشر للأرض حسب ما يقدّمه هذا المجال من إمكانيات طبيعية للرعي[1]. وعليه فإنّ وعي هذه المجموعات بانتمائها إلى مجال معلوم الملامح قد تزامن مع استقرارها وفقدانها التدريجي لإحدى ملامح حياة البداوة المتمثل في انقطاع الترحال[2].

ركّزت أغلب الدراسات والبحوث التي تعرّضت لمسألة الملكية على تطوّر القوانين المنظّمة للملكية في المجتمع الريفي في العديد من مناطق المغارب، مؤكدة على العلاقة الناظمة بين تطوّر الملكية وحركة استقرار البدو.

تعرّض البحث في التاريخ الحديث إلى علاقة السلطة الحاكمة بالبدو حال فتحه لملف تحييز المجال وإخضاعه[3]. فقد تناولت الدراسات القبلية مسألة الملكية في أبعادها القانونية والاقتصادية وتأثيراتها الاجتماعية[4]. ويبدو أنّ مصطلح "المِلك" لم يكن مستعملا في الفقه المالكي ولعل مردّ ذلك وفقا لما أورده الرصاع بالاستناد إلى ابن عرفة إلى أنّ "الملك الحقيقي إنّما هو لمالك الملوك الخالق للذوات والصفات، فلا مالك حقيقة إلا الله تعالى. ومعنى أنّ العبد مالك للشيء أيّ أنّه أذن له في التصرّف في الشيء... والاستحقاق أدلّ على ثبوت التصرّف"[5]. وهو ما يبرز أنّ الخلفية النظرية للفقهاء هي التي كانت وراء عدم تبلور مصطلح المِلْك الذي بقي مرتبطا بالذات الإلهية. فقد بيّنت أبحاث عبد الحميد هنيّة محدودية حضور هذا المصطلح كتعبير عن وضعية عقارية دقيقة في مختلف النصوص الفقهية المحسوبة على المدرسة السنية[6]. ففي العهد الحفصي ارتبط استعماله عموما بمفهوم "المال"، و"الكسب"، و"العقار"، و"الرباع"، وبالمقابل لم يظهر مفهوم الملك بشكل دقيق ضمن مختلف نصوص المدونة الفقهية، حيث يبدو أنّه قد عوّض بمصطلح "المال" الذي أطلق للدلالة على الأرض وإنتاجها وتربية الماشية. ويطلق مصطلح أرباب المال وأصحاب المال على المالكين[7].

وفي العهد الحديث المتأخر استعمل في الخطاب السياسي من ذلك: "ملك بايليك" أو "ملك عربي"

1 - **نفس المصدر والصفحة.**

2 - ذكر مبروك الباهي أنّ "مبحث البداوة بقي رهين مفهوم الترحال الذي رسّخته المقاربة الأنتروبولوجية وذلك بتأكيدها على مبدأ مواجهة القبيلة للسلطة المركزيّة وللمستقرّين في القرى والحواضر، الذي تمثلت غايته في تفادي السقوط في تبعيّة المخزن. **نفسه**، ص 82.

3 - ينظر حول مسيرة تحييز المجال التونسي بحث:

- بن سليمان(فاطمة)، **الأرض والهويّة، نشوء الدولة الترابية في تونس 1574-1881**، منشورات Edisciences، ديسمبر 2009، 448ص.

4 -Henia (A), Le Grid : ses rapports avec le beylik de Tunis (1676-1840) Publication de l'Université de Tunis, 1980

............, Propriété et stratégie sociale à Tunis (XVI°-XIX° siècle), Publication de l'Université de Tunis, 1999.

.............., " La bay'a (serment d'allégeance) en Tunisie et au Maroc à l'époque moderne : quelle territorialisation ? ", dans Hénia (A), (coordination) : Les configurations sociopolitiques au Maghreb à l'œuvre : réseaux, alliances allégeances et conflits, IRMC-Maisonneuve et Larose, Paris, 2009.

5 - الرصاع التونسي(أبو عبد الله محمد الأنصاري)، **فهرست**، الطبعة الأولى، المكتبة العلمية، تونس، 1350، ص 446.

6- Henia(AH) Propriété et stratégie sociale à Tunis, op-cit, p31.

7 - الباهي(مبروك)، **القبيلة التونسية**، م س، ص248.

أو "ملك التُرْكْ" وهي استعمالات عامة تعبّر عن تصنيف عرقي للمِلك. أمّا الإجراءات التعاقدية الخاصة بأراضي العروش فقد أكّدت على وسائل وآليات التملّك من وراثة، وشراء، وإبراء، و"حوز وتصرّف"، حيث تواتر ذكر مثل هذه الصياغة: "باع الأرض حقوقا ومنافع" أو "حبّس الأرض بحقوقها وعامّة منافعها" و"يملكون من الحقوق والمنافع" وذلك منذ القرن السابع عشر[1]. وفي أواخر العهد الحديث أصبحت العقود تتضمّن اصطلاحي المِلك والمال من ذلك "جميع الأرض والأصول المحدودة المذكورة "ملك من أملاك فلان ومال من ماله"، وهو ما يعبّر عن وجود وضعية جديدة لحقوق الملكية لم يكتمل تشكّلها إلا مع بدايات عهد الحماية الفرنسية وهذا ما أفاض مبروك الباهي في تبيانه، معتبرا أنّ هذه الصيغة الكاملة للملك استندت إلى مرجعية محلية تعود إلى بداية القرن التاسع عشر على الأقّل[2]. وكنتيجة لهذا المسار الطويل في انبثاق الملك بدلالاته العقارية، ازداد التنافس على امتلاك الأرض والتصرّف فيها تزامنا مع دورها في الارتقاء الاجتماعي وهدوء الأوضاع السياسية وقدرة الدولة على ربط مختلف التجمعات بسياستها المالية والضريبية، الأمر الذي هيّئ الظروف لانبثاق الملك العائلي والحوز والتصرّف.[3]

ركّزت أغلب الدراسات التي تعرّضت للقبيلة على مراحل تشكل المجال القبلي المخصوص لهذه المجموعات[4]. فقد بيّنت أبحاث مبروك الباهي بهذا الخصوص وخاصة دراسته حول واقع السباسب الوسطى، على أنّ العهد الحديث مثّل زمن التحوّلات المركزيّة للقبيلة، تلك التي تضمّنت معركة التحييز التي فرضت عليها تكييف قطيعها ورحلتها وعلاقات تحالفاتها وسجّل أعرافها وتقاليدها من ناحية، والقبول بالإكراهات الإدارية والجبائية وغلبة الولاء السياسي على الضرب في الأرض بما جعلها تبتعد عن زمن الحرابة والتقلّب وإن حافظت بعض عروشها على تقاليد الإغارة الأمر الذي يثبت بروز نمط جديد للبداوة في العهد الحديث بتونس.

غير أنّ هذا التحوّل اللافت وإن لم يتجاوز في نهاية الأمر النمط الاجتماعي المستند إلى المراوحة بين الأنشطة الرعوية والأنشطة الزراعية، فقد حكم على الواقع القديم بـ"الفناء التدريجي البطيء" ومن ثم ليس هناك من مبرر في تقديره للقول بأنّ اندثار البداوة لم يتحقق إلا بمجهود سلطة الحماية إذ أنّ عوامل تفكّكها تمتد بعيدا قبل الحدث الاستعماري"[5].

---

1 - **أرشيف أملاك الدولة**، صندوق باجة، صندوق الكاف، صندوق القيروان.

2 - الباهي(مبروك)، **القبيلة التونسية**، م س، ص249.

3 - ينظر: الباهي(مبروك)، **القبيلة التونسية**، م س، ص251-250. وأيضا :

Henia(AH)- Propriété et stratégie sociale à Tunis, op-cit, p135

4 - تحت عنوان "التحييز القبلي إنجاز العصر الحديث" ركّز المبروك الباهي على دحض الموقف القائل بأهميّة دور الاستعمار الفرنسي في إقرار السكّان وأنّ القبيلة التونسية كانت معطى فشلت السلطات السياسية السابقة للاستعمار من دولة الحفاصة إلى الدولة الحسينية في ردّ عصيانها ; وأنّ الإدارة الفرنسية أحلت المنظومة الترابية محل القرابة والنسب بما أدّى إلى انتهاء العرش كوحدة إدارية وحقق التوطّن على الأرض، معتبرا أنّ دور السلطة الفرنسية كان استكمال مسار انطلق في العصر الحديث وهو مسار طويل من التحوّلات التي خضعت لها القبيلة في تطوّرها نحو الاستقرار النهائي على مجال مخصوص . الباهي(مبروك)، **القبيلة في تونس**، م س ، ص 82 وما يليها

5 - الباهي(مبروك)، **القبيلة في تونس**، م س، ص 72.

يبدو أنّ مسألة تحييز المجال القبلي تفاوتت من حيث الزمن حسب المناطق وطبيعة القبائل المهيمنة على المجال. ففي حين انطلقت مسألة تحييز المجال بالنسبة لقبائل سهول حوض مجردة مع نهاية القرن الخامس عشر تقريبا[1] ، فإنّ منطقة السباسب شهدت هذا التحوّل خلال القرن السابع عشر. ويعود هذا التفاوت في ظهور "الحوز القبلي" إلى مدى جاهزية القبيلة للتأقلم مع البيئة والمحيط الذي تنتمي إليه، وتنظيمها للمجال وتوزيع الإمكانيات التي يتيحها، إضافة إلى فاعلية قدرتها على مواجهة ضروب التقلبّات الطبيعية والبشرية والحضور المنتظم للسلطة في مستواها السياسي وفي مستواها الديني أيضا، من خلال كثافة حضور الصلاح وأربابه وقدرة هؤلاء من خلال انتشار زواياهم، في تثبيت مريديهم المحسوبين على التجمعات القبائلية في المجال الخاضع لرقابتهم[2]. كما أنّ ارتباط المجموعات القبلية بمجال جغرافي معيّن لم يكن أمرا غير متاح فقد أورد حسن حسني عبد الوهاب في حديثه عن "إفريقية التونسية" أنّ المجموعات الهلالية الوافدة عمدت "إلى الاستقرار في الأراضي التي احتلوها واقتسموها فيما بينهم وكان أغلبها من السهول الخصبة من ذلك [عودة] سهول الفحص وبوعرادة [إلى] أولاد رياح [في حين عادت] سهول باجة [إلى] أولاد دريد"[3] .

مجمل القول أنّ مسألة التحييز القبلي للمجال كما بيّن ذلك مبروك الباهي كانت مسألة نسبية تباينت في الزمان وتفاعلت عدة عوامل في تبلورها وانتشارها في البلاد التونسية من المناطق القريبة من العمران الحضري في اتجاه الدواخل، وهو ما يفسّر أيضا اختلاف الدراسات في تحديد دقيق لهذه المسألة لأنّها ركّزت على قبائل بعينها ومجالات جغرافية مخصوصة قبل أن يتم سحبها على عموم المجال التونسي. لكنّ الأكيد أنّ حركة التحييز انطلقت مع قبائل مجردة خلال القرن السادس عشر، والتي مثّلت أولى مناطق الاستقرار بينما تأخّر الأمر بالنسبة لباقي مجال الدواخل من السباسب الوسطى في اتجاه الجنوب إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لم يلغ تحييز المجال عادات القبيلة القديمة على غرار الترحال الذي تواصل متخذا أشكال جديدة من "تصييف"، و"تشتية"، و"تربيع"، أيّ تنقل محدود في الزمن وأيضا في المجال. كما أنّه لم يعد يشمل جميع أفراد القبيلة. وتواصل أيضا تقليد الإغارة على الأجوار والحلف والصف.

برز هذا التفاوت في تحييز المجال القبلي أيضا بين القبائل المخزنية وغيرها من القبائل في مرحلة أولى لما اتسمت المخزنة بطابع عسكري مؤقت ارتبط بامتيازات منقولة أكثر من كونه واقعا يحيل على أشكال تعاقد سياسي بعيد المدى له علاقة بالتبعية والخضوع، في مقابل ضمان الامتيازات الدائمة لا سيما منها حقوق استغلال الأرض، وذلك خلال العهد المرادي. فقد تنقل أولاد سعيد أثناء أزمة الربع الأخير من القرن السابع عشر بين التلّ والساحل والوطن القبلي، لأنّ العطاء كان مرتبط بالأحلاف العسكريّة[4]، لذلك تمتّع الفرسان من حلفاء السلطة بملكية الأرض خلال الحضور التركي عبر تمكينهم

1 - **نفسه**، ص 86

2 - ينظر حول دور الزوايا ومدى فاعليته: عيسى(لطفي)، **مغرب المتصوّفة، الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10 م إلى القرن 17 م**، مركز النشر الجامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2005.

3 - عبد الوهاب(حسن حسني)، **ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية**، جمع وإشراف محمد العروسي المطوي، مكتبة المنار، تونس 1971، ج3، ص 259.

4 - كان أولاد سعيد خلال القرن السابع عشر يؤمنون مئات الفرسان وكذا الإبل التي تنقل إلى جانب متاع أهالها

من رسوم ملك في حوض مجردة[1]. وبالمقابل لم يقع الاعتراف الرسمي بمجال القبيلة المعنية بالتحالف مع السلطة إلا خلال العهد الحسيني من خلال قبول هذه الأخيرة بمبدأ تمتع تلك المجموعات القبلية بحقوق الانتفاع بالمجال المخصوص[2].

خلال العهد الحفصي بينت فاطمة بن سليمان أنّ قبائل الدواخل كان ولائها للسلطة مرتبط بالمحافظة على مصالحها وامتيازاتها في مراقبة المجالات الداخلية. فقد ساندت هذه المجموعات البدوية "الحسن الحفصي (1526 – 1542م)" عندما أزيح عن عرشه وفي نفس الوقت فاوضوا القرصان خير الدين سنة 1534م صاحب السلطة الجديد على الصلح من خلال حثّه على الإبقاء على نمط العلاقة التي كانت تربطها بالسلطة الحفصيّة[3]، وبعيدا عن الموقف من السلطة فإنّ المجال التونسي في نظر هذه المجموعات القبلية مقسّم إلى أوطان متفاوتة الاتساع يخضع كل منها لمجموعة بشرية تهيمن عليه طالما احتفظت بقدرتها على الدفاع عنه ضد السلطة والقبائل المحاربة الأخرى، وهو ما يجعل هاجس الخوف من فقدانه يعوق إمكانية الإحساس بالانتماء للمجال إلا بصفة مؤقتة. وبالمقابل يبدو أنّ ما احتفظت به الذاكرة البدوية من وصف دقيق للمجال البدوي وما تضمّنه ذلك المجال من موارد مائية و"هناشير" ومراعي ومنادر ومراكز "النزلات" أو "الدواوير" (محطات استراحة) تكشف عن قوّة انغراس البعد المجالي في الذاكرة الجماعية والفردية لهؤلاء، وتؤكد أنّ المجال لم يكن مجرّد وعاء للقرابة الجماعية والإثنية بل ترجمت أساليب الاستغلال الجماعي للمجال عن مسيرة طويلة تماهى فيها البدوي تدريجيا مع مجاله المخصوص.

ارتبطت حياة البداوة عموما بالرحلة التي ميّزت هذا النوع من العيش. فقد دأبت القبيلة على حياة التنقل والرحلة من مجال إلى آخر. حيث ارتبطت علاقة البدوي بالمجال بما يوفّره من مراعي للأنعام أو المواشي، وهي أساس الاقتصاد الرعوي. وكانت أقوى القبائل هي تلك التي تتمكن من الاستيلاء على أوسع الأراضي وأخصبها، لذلك وَسَمَت ظاهرة الإغارة أو "الاحتراب" المجتمع البدوي، ودفعت أهل

معدّات الحرب لجهات القتال كمشارف الكاف بالتل التونسي، فقد ساهموا في أحداث 1628 ضدّ أتراك الجزائر بأكثر من ألف فارس.

Roy(B), " deux documents inédits sur l'expédition Algérienne de 1628 contre les Tunisiens ", dans Revue Tunisienne, n°122, 1977, p186.

1 - من هؤلاء نذكر الفارس كوينين بن محمد العربي من أولاد قاسم والفارس علي بن عبيد البوسالمي والفارس العابد بن الطاهر العوني، على اعتبار أنّ التحالف مع السلطة وملكية السلاح كانت من أنجع السبل للارتقاء في سلم الوجاهة الاجتماعية الذي مثّلت ملكية الأرض أهم مظاهره. **أرشيف أملاك الدولة**: صندوق الكاف، صندوق باجة وصندوق سليانة.

2 - الباهي(مبروك)، **القبيلة التونسية**، م س، ص117.

3 - أشارت فاطمة بن سلمان إلى أنّ سلاطين بني حفص قد وفروا جانبا كبيرا من الإحسانات ملتزمين بـ"العادة" في تعاملهم مع البوادي وذلك وفقا للظرفية السياسية. ففي فترات حاجة السلطة إلى ولاء هذه المجموعات المحاربة بغرض دعم جهودها الحربية في التصدّي لواقع الممانعة القبلية أو لجمع الضرائب تعمل مصالح الدولة إلى إغداق الامتيازات على غرار ما وفرته لأولاد بالليل وحلفائهم من حكيم الذين ساعدوا أبا زكرياء على جمع الضرائب من هوارة في مقابل مراقبة جانب من المجال الداخلي. لذلك اعتبرت الباحثة المذكورة أنّ الإحساس القبلي بوجود فضاء موحّد لدى المجموعات الداخلية كان غائبا أو منعدما.

بن سليمان (فاطمة)، **الأرض والهويّة**، م س، ص37-36.

الحضر إلى التهيّب من تلك الممارسات وإباحة الجهاد ضد جميع محرّكيها.

تطوّرت تدريجيا علاقة البدوي بالمجال وتعدّدت محاولات السلطة الدافعة إلى إقراره وتحديد مجال انتجاعه، حيث رافقت هذا المسار العديد من المواجهات بين السلطة والقبيلة تارة، وبين القبائل فيم بينها تارة أخرى، وهو ما انتهى بتوطيد علاقة البدوي بالأرض وساهم في تحوّل معاشه، وارتباطه بالأرض وفي بروز وعي جديد يطمح إلى امتلاك مزيدا من المستغلات الزراعية والإقلاع عن تشغيل آليات الحرابة والدفاع عن حقوق البدوي في استغلال الأرض والاحتفاظ بالحجج الدالة على سلامة انتقال ملكياتها إليه.

ويبدو أنّ التحوّل الذي طرأ على علاقة البدوي بالمجال سبق ما شهده من تحوّلات في علاقته بالقبيلة والعرش وبداية تفكّك الروابط التي كانت تصله بالمجموعات التي ينتمي إليها والاستعاضة عنها بالعلاقات العائلية التي أصبحت ضمانته الأولى في التواصل من خلال التشارك في العمل وإثبات الوجود.

يتبيّن جليا طموح المقاربة التي نقترحها والمتمثل في البحث في التحوّلات التي شهدها المجتمع التونسي عامّة ومنطقة الشمال الغربي تحديدا في علاقتها بالملكية وما عاينته تلك المجموعات من تراجع للأساليب الجماعية القديمة لفائدة تطوّر الملكية الفردية، فهل تزامنت محاولات إقرار المجموعات البدوية وتحديد مجال تنقلها وضبط الملكية وتقنينها والقضاء على أشكال الملكية الجماعية مع بروز مفهوم جديد لتمثّل المجال وسيطرة مفهوم الانتماء للوطن على الانتماء القبلي؟

I- تمثّل مفهوم ملكية الأرض بين الدلالات الرمزيّة وحقيقة الاستغلال

1- تطوّر علاقة البدوي بالأرض

يفضّل البدوي حياة التنقل والحرية معرضا عن الالتصاق بالأرض وتحمّل مختلف الالتزامات المتصلة بصعوبة استغلالها.[1] وتقدم المقارنة التي أنجزها الباحث وعالم الآثار الفرنسي لوي كارطون Louis Carton قصد التمييز بين الريفي الأوروبي والبدوي خلال القرن التاسع عشر سواء في تونس أو بالجزائر، وصفا شاملا لمعاش البدوي خلال تلك الفترة. وهو الذي استطاع المحافظة على مثل ذلك الشكل المميّز منذ فترات موغلة في القدم دون أن يطرأ على ذلك كبير تغيير، حتى وإن بدا لنا غفلا عن تحديد الفروق الفاصلة بين البدو وساكن الأرياف الموسومين غربا بالمزارعين Les paysans التي لا تشمل المظهر الخارجي فحسب، بل تتصل أيضا بطبيعة الأنشطة وأشكال المعاش المميّزة.

إنّ هذا الاختلاف بين نمطي عيش مختلفين هو الذي يفسّر الصعوبات التي تعرّض لها الاستعمار الفرنسي في التعامل مع ظاهرة البداوة في الجزائر والبلاد التونسية بل وعجزه عن تطبيق خطته الرامية إلى استئصال البداوة وتحييدها[2]. فقد أكّدت نفس الدراسة على بداية محاولات الاستقرار التي كان

1 - Le Bédouin, scènes de la vie du nomade, conférence faite devant la société de géographie de Lille, le dimanche 17Avril 1898 ; par le M le docteur Carton, Médecin-Major du 19eme chasseur à cheval, Membre correspondant du Ministère de l'instruction publique de France, de la société de Géographes de Lille, p p2-4.

2- Ibid, p17.

الباحث شاهد عيان على حصولها وتحوّل العديد من المجالات التي تتجمّع فيها خيام البدو إلى "دواوير" سكنية بني أغلبها بمواد صلبة.

أكدت أغلب الدراسات على الجهد الكبير الذي بذله الاستعمار في إقرار السكان على المجال والحدّ من ظاهرة التنقل والترحال من خلال تنظيم التجمعات القبلية وإخضاعها لمراقبة الإدارة الاستعمارية العسكرية والمدنية.

ترتبط فصائل البدو وأوساط المزارعين بالأرياف، حيث ينتشر البدوي بمجال البادية ممارسا تربية الماشية، بينما يمتهن المزارع خدمة الأرض أو الفلاحة. وتحسب المجموعة الأولى على البدو الرحل أو شبه الرحل أمّا الثانية فتتصل بعالم الحضر أو المستقرين. وقد استعملت أغلب الدراسات التاريخية والجغرافية والاجتماعية الاستعمارية التي تناولت موضوع الريف المغربي مصطلح Paysannerie ووقعت في صعوبة تحديد ما يميّز البدوي عن المزارع، لأنّ إدماج المجموعتين تحت نفس التسمية يجعل من إمكانية تحديد الفروق الفاصلة بينهما صعبة ويضفي على تأويلها الاجتماعي مدلولا سلبيا.[1]

تغافل ابن خلدون أيضا حال تقسيم مجتمعات المغارب إلى عمرانين واحد بدوي والآخر حضري عن تحديد فئة الفلاحين في هذا التقسيم وجعلها مدمجة تارة ضمن الصنف الأوّل وأخرى ضمن الصنف الثاني[2]. وقد أرجع الباحث المولدي الأحمر هذا التغافل إلى طبيعة النظرية الخلدونية والإشكالية السياسية التي طرحتها. فقد ركّز العلامة على إبراز كيفية صعود الملك وانهياره والدور الذي لعبه البدو في ذلك من خلال طبيعة الهياكل القبلية الناظمة لمعاشهم، لأنّهم مثلوا العناصر الفاعلة في الأحداث مقارنة بالفلاحين الذين سكنوا العديد من المناطق داخل مجال المغارب دون أن يكونوا الفاعلين الأساسيين في التحوّلات التي شهدها نفس المجال[3].

وأكدت أغلب الدراسات التاريخية والاجتماعية الحديثة على تحديد مدلول مصطلح فلاح خارج العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تربط أعضاء التجمعات القبلية الكبرى فيم بينها وفي علاقتها بالدولة. حيث بدا من الصعب اعتمادا على المصادر الأرشيفية تحديد إن كان اسم مجموعة ما يمكن أن يقدّم لنا معلومات عن حقيقة تاريخها وكيفية تواصلها أو تواصل اسمها بعيدا عن علاقتها بالمنظومة الضريبية التي أقرتها الدولة أو التحالفات التي جمعتها بالسلطة المركزية.

تعرّض عالم الاجتماع المغربي عبد الله حمودي في نقده لنظريات إرناست ڤيلنر حول قبائل جبال الأطلس وبول باسكون في تحليله لقبائل "حوز مراكش"[4]، لمدلول القبيلة مغربيا متسائلا عمّا إذا كانت القبيلة قد وجدت فعلا، ذاهبا إلى حد اعتبارها مجرد نموذج لم يتحقق مغربيا إلا بصفة جزئية. كما

---

1 - Lahmer (Mouldi), Du mouton a l'olivier, Essai sur les mutations de la vie rurale Maghrébine, éd, Cérès, 1994, pp 17-18.

2 -Ibid, p20.

3 - Ibidem.

4 -Hammoudi(A), " Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexion sur les thèses de Gellner ", dans Hesperis, Tamuda, fascicule unique, 1974.

-Pascon(P), Le Haouz de Marrakech, Paris, CNRS et INAV, 1977, p149.

اعتبرها علي المحمدي الذي درس جماعة "با عمران" من جانبه مجرد اختراع أحدثته الدولة في مرحلة ما قبل انتصاب الاستعمار في المغرب الأقصى[1]، وذلك نظرا إلى أنّ الاسم والمجال الذين تحيل عليهما المجموعة هما نتاج للسياسة الضريبية وللتحالفات التي تحيها السلطة المخزنية تجاه هذه المجموعات البدوية أكثر مما هما حقيقة اجتماعية ومرفولوجية متغيرة لجماعة "با عمران".[2]

يصطدم التأكيد على الدور الذي عاد لتطوّر الملكية الفردية للأرض واستغلالها وتراجع تربية الماشية في تحوّل المشهد الريفي، بحقائق طبيعية وبشرية أكثر تعقيدا. فالصورة التي حفظتها لنا أعين الرحالة وشهود العيان من المعمّرين تبرز مشهدا متشابها للمجال[3]. فقد أعطى المجتمع البدوي الأولوية للأبعاد الاجتماعية والإنسانية أكثر من اهتمامه بالعلاقة التي تربط المستغلين بالأرض[4]، إذ غالبا ما كان هذا التركيز على الجانب الاجتماعي في علاقة وثيقة بالتطوّر الضئيل للملكية الفردية للأرض[5].

يتحرك البدوي في المجال دون حدود واضحة، ولا يشغل الوقت الذي يقضّيه في زراعة الحبوب إلا حيّزا صغيرا من الزمن. وهو ما يؤكد فتور وعيه بالانتساب إلى المجال إلا بالقدر الذي يستجيب من خلاله لمتطلبات حياته البسيطة. فقد استعرضت المؤرخة لوسات فالنسي Lucette Valensi مجموعة من الكلمات التي استعملها الفلاح في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للحديث عن الحقل: الفدّان[6]، القطعة[7]، الطريّف[8]، البقعة[9]، وتوصّف مختلف هذه المصطلحات المجال الفلاحي، ولكنّها لا تعبّر عن تحديد للمجال، ولا عن أهميّة الأرض كملكية جماعية أو فردية لدى هذه المجموعات. فهناك مصطلحات أخرى أكثر تعبيرا على المجال مثل: الولجة[10]، الشراك[11] وغيرها، لكنّها لم تكن مستعملة

1 - المحمّدي(علي)، **السلطة والمجتمع في المغرب، أنموذج با عمران**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1989

2 - بورقية(رحمة)، **الدولة والسلطة والمجتمع**، بيروت، دار الطليعة، 1991، ص 122.

3 - Lahmer(M), Du mouton a l'olivier, op.cit, p117.

4 Berque(J), Etude d'histoire rurale Maghrébine, op.cit, p. 206.

5 - Berque(J), Etude d'histoire rurale Maghrébine, op.cit, p. 206.

6 - الفدّان وحدة مساحة وتساوي 0.42. هكتار.

https//:ar.wikipedia.org/wiki%/D9%81%D8%AF%D8%A7%D9%86

7 - القطعة جمع قطع، وقطعات، جزء من الشيء، أو من مجال، قطعة من الأرض، وفي الأرض قطع متجاورات، والمراد بها القرى. والقطعة بقعة من الأرض مفروزة.

www.almaany.com/ar/dict/ar-arقطعة/

8 - الطريّف: في العاميّة التونسية تعني الجزء الصغير من الشيء ومن الأرض هي القطعة الصغيرة.

9 - البقعة: بُقْعَة، ج بُقَع، بُقْعَات، وبُقُعَات وبِقَاع. البُقْعَة: القطعة من الأرض تتميّز مما حولها، تخالف هيئة الأرض التي حولها. اشترى بقعة من الأرض: قطعة منها. كنّا نشاهد حقولا خضراء في كل بُقْعة من بقاع السهول المحيطة بالمدينة.

www.almaany.com/ar/dict/ar-arبُقعة/.

10 - الولجة: الولجة، ولج كفعل معناه دخل...والولجة أيّ المدخل...والولجة من الأرض مكان يدخل في غيره مأخوذ من الولوج في اللغة، واحدة ولاج، وولاج الوادي معاطفه وتجمع على الولج. ويكيبيديا الموسوعة الحرّة:

https//:ar.wikipedia.org/wilki/

11 - الشراك: شراك(اسم)الجمع شُرُكٌ،، الشراك: الطريقة من الكلإ الأخضر، تكون منقطعة عن غيرها، الشراك سير النعل على ظهر القدم، مضوا على شراك واحد أي طريق واحد وأشراك وشراك وشرك الشَّرَك حبائل الصيد، المصيدة.

www.almaany.com/ar/dict/ar-arشراك//

من قبل البدو، ولا نعرف إن كان البدوي يعرف البعض منها، لأنّها مصطلحات تعبّر عن طبيعة الأرض وطريقة استغلالها. فالطاغي على أراضي البدو ارتباطها باسم أحد الأولياء، أمّا المصطلحات الأخرى كالقرعة[1] والنفيضة[2] والبرنوصة[3] مثلا، فتأخذ اسمها من خصوبة الأرض واستغلالها في زراعة الحبوب.

مجمل القول فقد تركزت أغلب المصطلحات المعتمدة للدلالة على أرض الرعيّ أو أرض الفلح على الاستغلال أكثر من اتصال ذلك بوعي البدوي بالانتساب إلى حيّز مجالي أو ملكية الأرض[4].

ويبدو أنّ تحييز المجال لم ينتشر استعماله إلا مع تطوّر استغلال الأرض، لذلك فإنّ جميع هذه المصطلحات لا تقترن بتحديد مجال معيّن أو ملكية محددة، فتحدد معين الضريبة قد حافظ على علاقته العضوية بعدد "المواشي" (أي الوحدات المستغلة زراعيا والدافعة للعشر) القابلة للاستغلال وليس الأرض المستغلة فعلا خلال الموسم الزراعي[5].

هذه الوضعية تغيّرت مع إقرار الجماعات البدوية وتحوّل المشهد وتغيّر التسميات وانقلاب نظرة البدو للأرض والحقل والزمن[6] وهو ما ترتّب عليه فقدان بعض المصطلحات لمحتواها واستعمالاتها، في حين ظهرت مصطلحات جديدة مثل "لقشة" و"قطعة" و"مزرعة" و"هنشير" و"حيازة" أو "حوازة" وتحيل جميعها على ملكيات خاصة ذات حدود واضحة ومساحة محدّدة تضبطها وحدة قيس جديدة هي الهكتار.[7]

تحتل الأرض في تاريخ المجموعة وذاكرتها حيّزا هامّا لأنّها تتخذ رموزا كبرى ومتعددة ترتبط بالشرف

وهي حسب علي الهمامي أرض تتميّز بطولها وقلة عرضها. الهمامي (علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية**، م س، ص 107-106.

1 - القرعة: القَرْعَة من الأرض: التي لا تُنبت شيئا. والقَرَع: مواضع لا نبات فيها من الأرض ذات الكلإ. القَرَعُ: المراح الخالي من الإبل. وأرض قَرِعَة: لا تنبت شيئا.

www.almaany.com/ar/dict/ar-arقرعة/-/

2 - النفيضة: جماعة يبعثون في الأرض فينظرون هل فيها خطر أو عدو. وهي أيضا الإبل تقطع الطريق وجمعها نفائض. وهو ما يحيل على أنّ أصل الاستعمال للمصطلح بدوي ارتبط بقطع الطريق ثمّ أخرجت من سياقها الأصلي مع استقرار البدو وارتباطهم بالأرض كمصدر للعيش.

www.almaany.com/ar/dict/ar-ar-/نفيضة/

3 - البرنوصة قطعة أرض في شكل مثلث لها شكل البرنص. الهمامي (علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية**، م س، ص 107.

4 - ذكر الباحث علي الهمامي الذي درس مجال تستور- مجاز الباب التي تعتبر مجال شديد العلاقة باستقرار منتسبيه أنّ علاقة هؤلاء بالأرض ضعيفة استغلالا وانتسابا وأبرز أنّ هذا الوضع تواصل إلى انتصاب الحماية الفرنسية بتونس. **نفسه**، ص 61.

كما بيّنت دفاتر المجبى لسنة 1856 أنّ 100 شخص فقط دفعوا هذه الضريبة في بلدتي تستور ومجاز الباب، و236 من العناصر القبلية الموجودة بالأرياف و231 شخص من المداشر الجبلية. وهو ما يبرز أنّه من باب المغالطة التركيز على مثل هذه الوثائق في تحديد مدى ارتباط هذه المجموعات بالأرض ونوعية استغلالهم لها.

الأرشيف الوطني، دفتر مجبى عدد 627 و 584 لسنة 1856.

5 - Valensi(L), Fellah Tunisien, op-cit, p18.

6 - Poncet(J), Paysages et problèmes ruraux en Tunisie, Tunis, 1963.

7 - Lahmer (M), Du mouton a l'olivier, op-cit, p118.

والعزوة والجاه والكرامة...تتجاوز الأرض داخل مجتمعات المغارب مستوى الاستعمال الاقتصادي البحت لتحيل على سجل قيم مخصوص. فالأرض ليست مجرّد ملكية فردية أو جماعية أو حتى وطنية، فجميع الأراضي ترتبط قيمتها أشد الارتباط بقيمة المجموعة[1] وتعبر بشكل أو بآخر عن سيادتها، حيث تبقى الأرض حاضرة بقوّة في ضمير المغاربة ومنطبعة في مخيالهم الجمعي، فهي تحتل الجزء الأكبر من الفضاء المحيط بهم على اختلافاته العميقة، وتعتبر قيمة متجذرة في تاريخهم المشترك، لأنّ نسبة كبيرة من هذه المجتمعات تعيش في الأرياف من الأرض[2].

ترسم أغلب العائلات ماضيها من خلال اتّصالها بالأرض، في المجال الجغرافي الذي نسلت منه أو استقرت فيه. حيث بقيت التقاليد الريفية والبدوية متجذّرة على كامل مجال المغارب مقارنة ببلدان شمال المتوسط[3]، رغم أنّ المجال الحضري يتطوّر على حساب المجال الريفي ورغم أنّ عدد سكان الأرياف يتراجع لصالح السكان من الحضر وأنّ الإنتاج الزراعي يتزايد تدريجيا وبصفة متواصلة، فإنّ الأرض لا زالت تبهر من يملكونها ومن لا يملكونها أيضا.

أغلب المصادر الأدبية التي تحدّثت عن الأرض جعلت منها رمز الذاكرة، فإلى فترة غير بعيدة بقيت بلاد المغرب وطن ملاك الأراضي المتوسّطين أو الصغار من المتشبثين بتراثهم وتقاليدهم، إلى تاريخ غير بعيد كان ترك الأرض ومغادرتها، لا يمسّ إلا الأراضي الصحراوية والجبال صعبة الاستغلال. أمّا الأراضي الخصبة فبقيت مجالا جاذبا دائما كما أنّ طرق استغلال الأرض هي التي تحدد قيمتها وتصنّف ملكيتها.

إنّ قناعة المغربي بضرورة تجذّره في الأرض، مصدر عيشه وعيش مواطنيه من سكان المدن، هي التي ساهمت في تواصل قوّة الوطن، فالرجوع إلى الأرض هو رجوع إلى الموطن، رجوع إلى الأصل، لكن بطريقة مختلفة حتى وإن كانت الأرياف تعيش أقصى مراحل النزوح. وتأخذ الأرض تبعا لذلك طابعا مقدّسا لأنّها تمثل مرجعية في تحديد مجموعة من القيم ومن العادات، وهو ما يبرز في التسميات التي تطلق على الأرض: "الماشية"، "الطبّة" وغيرها. خصوبة الأرض صفة من صفاتها التي تحمي مالكها من الجوع والخصاصة والمجاعة والموت، وهي بذلك ضمانة هامّة للحياة. كما تأخذ العائلة هويّتها من الأرض التي تعيش فيها، لأنّها تمثل مورد رزقها بل لأنّها تمكّنها من التواصل والتكاثر لأنّها تمثل عنصر أساسي في تاريخها وتكوّن ذاكرتها ولأنّها تتطلب قيم سامية وأساسية ومقدّسة على غرار العمل، والوفاء، والأنفة، والعفة.

1- Les Lieux de Mémoire, sous la direction de Pierre Nora, III, Les France, 2e Edition Gallimard, 1992, volume II : Les traditions, Ch1 : La terre, par Armand Frémont, p19-55.

2 - إنّ ارتباط معيش هذه المجموعات بالأرض لا يعني بالضرورة ملكيتها، ذلك أنّ المجموعات القبلية الوافدة على مجال الشمال الغربي التونسي مثلا استقرّ أغلبها في الهناشير التابعة للبيليك وأعيان المدن وخاصة مدينة تونس كخماسة في أغلب الأحيان، وتجمّعت فرقة كل هنشير في دوّار يحتوي على عدد من الخيام لا يتجاوز في أغلب الأحيان 200 فرد، وكان النشاط الأكثر انتشارا لدى هذه المناطق والمجموعات القبلية هي تربية الماشية. ينظر حول هذه المجموعات ومناطق استقرارها. الهمامي (علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية**، م س، ص ص 72-70.

3 - أكّد المبروك الباهي أنّ النظرية القائمة على إبراز ضعف علاقة البدوي بالأرض في العهد الحديث ليس لها ما يبررها غير النظر لهذه المسألة من منظار تجربة عقارية لا تعتبر غير الزراعة مقوّما لتلك العلاقة. الباهي (المبروك)، **القبيلة في تونس**، م س، ص 226.

وتجمع الأرض كل قيم الحياة البدوية والريفية التي تمتد جذورها إلى ملايين السنين وتتألق في حاضر الأرياف، هذه الذاكرة القديمة المتجددة على الدوام تبرز التواصل، رغم التغيرات والتحوّلات الجذرية، تقدّم صورة حنين الفرد إلى نفسه أيّ إلى أصله وإلى خصائص الماضي المقدّس المفقود. حددت علاقة المغربي بالأرض أيضا علاقته كفرد بالجماعة أيّ بالقبيلة في مفهومها العام، حيث يبدو واضحا التحوّل الذي شهدته علاقة الفرد بالجماعة في المجتمع المغاربي عموما والمجتمع التونسي تحديدا، الذي تحوّل بسرعة نحو قيم ذاتية، يكون الفرد معها متمركزا على ذاته، وليس جزءا من نظام أو وحدة أعّم هي القبيلة أو الأسرة أو العشيرة فهناك تمركز ما فتئ يزداد للأفراد حول أنفسهم، وهذا التمركز له نتائج سياسية واجتماعية مباشرة، فهل الفرد مستعدا حاضرا للانخراط في "مشروع" مجتمعي أو سياسي "جماعي"، ولماذا هذا النفور من كل ما هو "جماعي" ومشترك بعد انحلال الرابطة القبلية؟ هل هو الخوف من تشكيل روابط جديدة على أسس شراكة خارج الإطار القبلي والرابطة العرقية تحكمها علاقات ومصالح متنافرة ومبادئ وانتظارات مختلفة أيضا؟ أم هي الولادة المتعسّرة للنموذج المجتمعي الحديث على أنقاض القبيلة ذاك النموذج المتأصل في الذاكرة والذي لم يؤدي غيابه عن المشهد إلى اندثاره ونسيانه بل بقي متأصلا في ذاكرة المجموعات ذات المرجعية القبلية التي تعسّر عليها رغم كل الإجراءات والقرارات التي اعتمدها الاستعمار الفرنسي وصولا إلى الدولة الحديثة من أجل قبر هذا الموروث والانطلاق في بناء المجتمع الحديث.

انتشرت ثقافة الفرد منذ القرن التاسع عشر كبديل لثقافة الجماعة في مفهومها العشائري والقبلي، التي ساهم تراجعها في فقدان عديد القيم المتأصلة على غرار اللحمة التي تشد المجتمع، وتضمن تماسكه، وهي عناصر عميقة لها علاقة وثيقة بالدين والعقيدة واللغة وأخرى لها طبيعة مرحلية اتصلت بتصفيّة الاستعمار، وبناء مجتمع جديد وفق ما بشّر به الحراك السياسي خلال ستينيات وسبعينيات القرن الماضي.

يبدو أنّ هذه الظاهرة المتمثلة في الفردية هي في الحقيقة ظاهرة كونية أسس لها نجاح المشروع الرأسمالي العالمي ومفهوم العولمة الذي جعل من العالم قرية بحكم تنوّع شبكات الاتصال وتطوّرها، لكنّها كرّست أيضا نوع من الشعور بالاغتراب لدى المجتمعات التي ما تزال "تتهجى حروف الحداثة".

ولا بدو أنّ مختلف هذه التحوّلات السريعة والعميقة التي ميّزت المجال الحضري، قد عاينت نفس النسق داخل الأرياف التي لا زالت تبدي قدرة على التصدي لتأثيرات التحديث، خاصة فيما يتصل بالجوانب المتعلقة بالسجل الضخم للقيم الموروثة.

يتطلّب الخوض في هذه المسألة، تتبّع مختلف مراحل هذا التحوّل في أبعاده الاجتماعية والثقافية، والتساؤل حول مدى تأصّل الظاهرة القبلية في ذهنية مختلف مكوّنات مجتمعات المغارب. حيث لا تزال الظاهرة القبلية حاضرة في الحياة اليومية للمجموعات، حتى وإن حصل ذلك بأشكال جديدة ارتبطت خاصة باتّساع استقرار المجموعات القبلية، فالسكن الحضري مثلا لا يستجيب فقط إلى نمط عيش حضري بل يجمع بين الحضري والريفي في نفس الوقت. فلئن تراجعت البداوة كنمط عيش، فإنّها لا تزال حاضرة في السلوك ومتجذّرة بين المجموعات والأفراد في المجتمع الريفي والحضري على حدّ

السواء. فقد تحوّلت مشاعر الرفض تدريجيا إلى نوع من الاعتراف بهذه المجموعات المستقرة وبحقها في ملكية الأرض أو استغلالها كمراعي لقطعانها.

قسّمت الحدود المجال بين المجموعات الحضرية والمجموعات القبلية، كما قسّمت القبيلة إلى أفراد، فالأرض تقسّم إلى أجزاء غير متساوية تحددها القرابة الدموية والأحلاف، هذا طبعا لدى التجمّعات البدوية، وحتى مع تطوّر ظاهرة العيش الحضري، فإنّ القرابة الدموية ما تزال تلعب دورا محددا، حيث يمكن لمجموعات ذات قرابة دموية حتى وإن اتّصل انتماؤها بأصول قبلية متباينة أن تستغّل نفس المجال الجغرافي، بينما لا يحقّ لمجموعات أخرى ذات أنساب مختلفة استغلال نفس الأرض إلا بموافقة شيخ القبيلة بل ودفع مقابل لذلك الاستغلال. فحتى وإن بدت الملكية في ظاهرها جماعية فإنّها في الواقع متّصلة بمن ينتفع بها من بين نخب المال والوجهاء[1].

تعامل البدوي مع المجال الذي أصبح ينتمي إليه، أو الذي أجبر على التأقلم معه والعمل داخله - أمام قوّة تأثير الدولة وسيطرتها على المجال بمن فيه- حسب المراحل، حيث أجبر البدوي في مرحلة أولى على الاستقرار ولم يُمّكن من اختيار مجال استقراره فكان يستغّل الأرض ولا يملكها حيث لا يمكنه بيعها ولا التفريط فيها، فكانت علاقته بها لا تتجاوز التعامل مع تراث جماعي[2] . ثمّ وفي مرحلة ثانية وكنتيجة لحركة التمدّن وما أفرزته من تغييرات تدريجية في النظام المالي، توقّفت ملكية الأرض الجماعية لتصبح

---

1 - يذكر الأستاذ عبد السلام أديب حول تطوّر الملكية في المغرب الأقصى أنّ الاستعمار ساهم في تغيّر أشكال الملكية العقارية وفي العلاقات داخل القبيلة من علاقات عشيرية في مفهومها التقليدي إلى علاقات اقتصادية ترتكز على امتلاك رؤساء القبائل والقوّاد ورؤساء الطرق الصوفية للأراضي الزراعية وتحوّل سائر أفراد القبيلة بالتدرّج إلى فلاحين أجراء في أراضي زعمائهم وهو ما ينسحب أيضا على الماشية التي تحوّلت من ملكية مشاعية إلى ملكية أسريّة أو فرديّة لكنّ النشاط الرعوي لم يتطوّر في وسائله بالدرجة والسرعة نفسها التي تطوّرت بها الزراعة في البادية المغربية. أديب (عبد السلام)، التحوّلات الاقتصادية والسياسية للطبقات الاجتماعية في المغرب، الجزء الرابع: التشكّلات الاجتماعية في البوادي المغربية، **موقع حوار التمدّن** بتاريخ 2003-11-19.

http//:www.m.alhewar.org/s.asp?aid0=20116772%=

ينظر أيضا حول السياسة الاستعمارية تجاه الأراضي المغربية:

- Edouard Michaux Bellaire, les terres collectives au Maroc et la tradition, Renseignements coloniaux, Mars, 1924, p97.

- Bouderbala (Nejib, institut National agronomique et vétérinaire (INAV, Hassan II, Rabat), " Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (1912-1930) " dans Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, V79, n°1, 1996, pp143-156.

www.persee.Fr/doc/remmm-0997-1327-1996-num-79-1-1741

2 - يذكر مبروك الباهي مثلا في تحديده لطبيعة العلاقة التي كانت تربط البدوي بالأرض بتونس في العهد الحديث، نسبية النظرية القائلة بضعف علاقة البدوي بالأرض في المطلق باعتبار أنّ هذه العلاقة لا يجب أن تقتصر على الزراعة كمقوّما لتلك العلاقة، ذلك أنّ العرف كان القاعدة الأساسية للتنظيم العقاري البدوي، واعتبر أنّ المسألة العقارية داخل هذا المجال تتفاعل داخله المدوّنة الفقهية مع مدوّنة الأعراف التي اكتنزتها الذاكرة الجماعية المنظمة للمعيش البدوي من خلال التعاقد الشفوي، الالتزام بعادة الأعراب وعادة أهل المكان. الباهي (المبروك)، **القبيلة في تونس**، م س، ص 227 و234. كما أكّد علي الهمامي أنّ الملكية لا تضمن فقط بالوثائق المكتوبة بل أيضا بالعرف الاجتماعي المتمثل في شهادة أهل الثقة أو بالقوّة إذا كانت ترجع بالنظر للدولة. الهمامي (علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية**، م س، ص 89-87.

عائلية ثمّ فردية.

هذا الانقسام حدث بداية داخل المجموعة الأبوية، حيث أصبح لكل عرش أرض، وكل زعيم عائلة من هذه العائلات يجمع ما يستطيع وما يسمح به نفوذه ووجاهته داخل المجموعة من الأراضي[1]، وكان هذا أصل الملكيات الكبرى التي ميّزت العديد من الأفراد خاصة من الشيوخ، أراضي سيطروا عليها بالقوّة على حساب الجيران الأقلّ قوّة[2].

وفي هذا الإطاروإلى فترة غيربعيدة، لم يكن وعي البدوي بالانتماء إلى قانون الدولة المخزنية حاضرا بقوّة، وهو ما يبرز من خلال ممارساته ضمن المجموعة التي ينتمي إليها ويتعامل مع أفرادها ومع العالم الآخر- الحضري منه والبدوي- حيث لا يلتجئ البدوي للدفاع عن مصالحه إلى السلطة السياسية

---

1 - يتّضح من خلال دراسة العقود المبرمة، أنّ الأرض التي تستغل على الشياع تقسّم بالتراضي حسب رؤساء الأسر المكوّنة للعائلة الموسّعة والمنحدرة من جد مشترك، بل هناك من يعمد إلى استخراج وثائق فرعية انطلاقا من الوثائق والحجج الأم للتأكيد على القسم الذي تحصّل عليه عن طريق الشياع وهو ما يدل على النزعة الفردية تجاه ملكية الأرض خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. **أرشيف جمعية الأوقاف**، وزارة أملاك الدولة، صندوق بعنوان عقود مختلفة، مجاز الباب- تستور.

كما تبيّن أنّ مشايخ العروش في المناطق الريفية شمال وادي مجرة، أنّ ثمانية من رؤساء العائلات في أولاد بوسالم المستقرّة بدخلة جندوبة انفردوا بملكية أكثرمن نصف المساحة الجملية الراجعة للقبيلة (71%) ومثّل أولاد حميد الريعان أغنى هذه المجموعات القبلية من حيث ملكية الأرض إذ تملك 2500 هكتار من جملة عشرة آلاف هكتار راجعة للقبيلة.

Cherif(MH), Document relatifs a des tribus Tunisiennes des débuts du 18 ème siècle, Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, Aix en Provence, n° 33, 1982, pp 67-87.

أنظر حول هذه المسألة أيضا:

الجندوبي (سامية)، **مشايخ العروش في المناطق الريفية الممتدة شمالي وادي مجردة من 1914-1850** ، شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، تونس، 1990، ص 30.

وداخل نفس الفريق المتكوّن من 145 زمالة تتركز الملكية لدى ستّ مجموعات عائلية حيث تحتكر قرابة نصف مساحة الأرض العائدة للفريق.

Gallissot(R), Sur le féodalisme, CERM, Paris, 1974, p 155.

بالمقابل أصبحت الأراضي التي تستغلها المجموعات القبلية بصفة جماعية لا تمثل إلا نسبة ضئيلة. هذه الوضعية أصبحت تمثّل القاعدة الأساسية لمختلف المجموعات القبلية المكوّنة لسهول شمال مجردة. هنيّة (عبد الحميد)، الملكية والأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن الثامن عشر، **الكرّاسات التونسية**، عدد122-121، 1982، ص ص 185-170.

2 - أدى تفكك الروابط القبلية إلى فقدان أغلب المنتسبين للقبيلة من عامّة الناس من المنتمين لأسفل السلم الاجتماعي لأراضيهم ووسائل إنتاجهم فتحوّلوا إلى خمّاسة لأصحاب النفوذ من العائلات القويّة داخل القبيلة، فقد بينّت عقود الخماسة بجهة الشمال الغربي التونسي أنّ الخماس يمكن أن ينسل من نفس القبيلة التي يعود لها الفلاح فقد تكررت هذه العبارات الدالة على هذا الانتساب: "بذمّة المكرم...الشيحي السلامي المكرم...القبيل..." عقد عدد 4 من دفتر حمادي بن صالح الشافعي عدد 63. كما بيّنت عقود الخماسة أيضا انتساب هؤلاء إلى مناطقهم الأصلية أو المناطق المجاورة لها من الجبال نحو السهول كما بيّن الحناشي أنّ نسبة الخماسة الوافدين على المنطقة من الوسط ضئيلة جدا ويرتبط قدومهم بمواسم الحصاد ويعملون كعشّارة ثم ومع انتهاء موسم الحصاد يعودون إلى مواطنهم لأنّ الروابط القبلية بهذه المناطق ما تزال قويّة إلى أواخر القرن التاسع عشر. الحناشي (العربي)، **الحنانشة وعلاقتهم بالسلطة في تونس**، م س، ص 15 وما يليها

القائمة بل إلى قدرته الفردية والجماعية[1].

أما في تحديد الحدود بين أرضه وأرض جاره فيعتمد عدّة طرق كحفر الخنادق وبناء أعمدة من الخشب أو تصفيف الحجارة على طول المسافة الفاصلة بين المجالين "الحدادة" وهي في مجملها طرق بسيطة غير قادرة على التحديد الدائم[2] وهو ما قد يفسّر النزاعات المتواصلة بين الجيران في استغلال الأرض والتي عادة ما يقع فيها تحكيم "الرجال الكبار" الذين وبحكم كبر سنّهم ومعاشرتهم الطويلة لهذه المجموعات يعتبرون الأقدر على حسم الصراع وإعادة رسم الحدود بما لا يترك أيّ مجال للتشكيك في صواب قرارهم. لذلك بقيت الملكية في بعديها الفردي والجماعي مرتبطة بالعرف والعادة وليس بالقانون والحجّة[3].

ينفّذ نفس القانون العرفي القديم على منابع الماء، منبع الماء هو ملكية جماعية غير قابلة للقسمة، تستغلها المجموعة والمارّة من القبائل الحليفة، وحتى بعد استقرار القبائل بقيت منابع الماء ملكية جماعية ولم تظهر الملكية الفردية في مجال الماء إلاّ في فترة حديثة جدّا، بعد الممارسة الفلاحية لأنّه ارتبط خاصة بالتحضر وبملكية الأرض حيث أنّه من حفر بئرا في أرضه امتلكه، فهو يعتبر ملكا خاصا وفرديا لصالح مالك الأرض وهو ما يفسّر تواتر القضايا التي تقدّم للإفتاء ضمن كتب النوازل والفتاوي في مجال المغارب.

أمّا في ما يخصّ تربية الماشية، فيمكن أن تكون ملكا خاصا، حيث أنّ كل رئيس عائلة يحرص على

1 - يعتبر العرف هو المرجع الأساسي الذي يعتمده البدوي في حلّ الخلافات التي تطرأ داخل المجموعة القبلية الواحدة وبينها وبين المجموعات المجاورة. من ذلك أنّه عند إصدار سلط الحماية الفرنسية بتونس لمرسوم 22 نوفمبر 1934 والذي يقضي بتمكين المعنيين من عقود تسجيل حتى تكون عملية التصرّف وامتلاك الأرض مبنية على أسس قانونية، لم يهتم صغار الفلاحين المستقرين على أراضيهم في القرى والأرياف لهذا القانون العقاري الجديد. الهمامي (علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية**، م س، ص 168

2 - بيّن الباحث علي الهمامي أنّ هذه الوسائل البسيطة في التحييز ورسم حدود المقاسم العقارية تواصلت خلال القرن التاسع عشر وكانت تقوم بها المحكمة العقارية المختلطة. الهمامي (علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية**، م س، ص 166.

3 - شرعت العروش في العهد الحديث في تحييز مجالاتها المخصوصة منذ العهد العثماني في تونس وأصبحت تحاول إثبات استحقاقاتها في الأرض بالشهادة الجماعية حول حقوق النزول وطول المدة. الباهي (المبروك)، **القبيلة في تونس**، م س، ص 235. وعموما فإنّ المصادر تصمت فيما يتعلق بالتحوّلات العقارية من نهاية القرن السادس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر وهو ما فسّره عبد الحميد هنيّة بركود علاقة السكان بالأرض نتيجة الفتور الديمغرافي والأزمة السياسية خلال الربع الأخير من القرن السابع عشر.

Henia (AH), Propriété et stratégies sociales, op-cit, p 882.

ثم ومن بداية القرن الثامن عشر إلى 1765 نتيجة الفتنة الباشية الحسينية (1740-1728) والحرب التونسية الجزائرية التي أعادت أبناء حسين بن علي للسلطة لم يستقر الوضع إلا لفترات قصيرة بين 1726-1705 ثم بين 1756-1740 استفادت خلالها الدولة في تطوير الملكية العقارية في علاقة السكان بالملكية العقارية.

Cherif(MH), Pouvoir et sociétés dans la Tunisie de Hussayn Ben Ali (1705-1740), publication de L'Université de Tunis, 1984, T1, p243.

بالمقابل استفادت البلاد من الاستقرار السياسي لفترة حمودة باشا (1814-1766) وشهدت تهافت السكان على امتلاك العقارات واعتبرت أهم فترة شهدتها علاقة السكان بالملكية العقارية.

أن تكون له ماشية خاصة به تنسب إليه، وطالما أنّ أبناءه ما يزالون يسكنون معه فإنّ كل ما يكسبونه يحوّل مباشرة إلى الأب الذي وحده يملك حرّية التصرّف إلى وصول أبناءه سنّ الزواج، كما يحقّ للأب أن يمنح ابنه هبة تسمى باسمه من الماشية تكون عادة من الإناث ويجعل كل خلفتها لصالح الابن ولا تدخل هذه الهبة في الإرث[1]. ومثل هذا التقليد لا تنتفع به الفتاة لأنّ الابن هو "ركيزة الدار أمّا الطفلة فعمارة دار الجيران"[2]

تعتبر الماشية في الفترة البدوية التي عاشها البدو الرحّل، العنصر المحدد لوجودهم من خلال ممارسة الرعي أو الإغارة على ماشية القبائل الأخرى[3]، أمّا الأرض فإنّ أهمّيتها مرتبطة بما توفّره من مراعي، بغضّ النظر عن مالكها وموقعها.

إنّ من أهمّ مميزات معيش البدوي الترحال حيث يتّجه نحو أكثر المناطق قدرة على توفير المرعى لماشيته عن طريق ممارسة الحرابة. في حين أنّ الفلاحة لا تهمّه إلا في إطار عمليات الإغارة التي يقومون بها ضدّ الفلاحين لنهب الإنتاج أو لإجبار هؤلاء على الدخول في علاقة حماية معهم مقابل إتاوة يدفعونها، ذلك أنّ البدوي في مثل هذه المناطق يعتبر نفسه سيّد المجال ووجوده يعني بالضرورة ممارسة الحرابة في مجال لا تصله سيطرة الدولة[4].

---

1 - اعتبرت تربية الماشية النشاط الأساسي للبدو الرحل وأيضا للمجموعات التي استقرّت حديثا خاصة بمجال الشمال الغربي التي حاولت المحافظة في البداية على نشاطها الأصلي إلى جانب توفّر الأراضي البور التي تستغل للرعي واعتبارها لهذه الأرض التي بحوزتهم ملكا لغيرهم وأيضا إعفاء الماشية من الضرائب في غالب الأحيان وإن وجدت فتكون ضعيفة مقارنة بالضرائب الموظفة على الحبوب فقد أسقط محمد باي الجباية الموظفة على بيع الحيوانات والأنعام إلى أكثر من نصفها. ابن أبي الضياف، **م س**، ج IV، ص 210.

2 - معني الجملة: أنّ الابن يحمل اسم والده ويرمز لتواصل نسله واسمه أمّا الفتاة فهي تتزوّج شخص من خارج العائلة (الجار هنا يأخذ في المعني المجازي) وتشاركه في تعمير منزل جديد.

3 - حافظت المجموعات القبلية على الملكية الجماعية للماشية، حيث بقيت المراعي ملكية جماعية مشتركة بين جميع الأسر المتواجدة في صلب المجموعة القبلية الواحدة، فهي تمثّل ذلك القسم من وسائل الإنتاج الذي لا ينبغي تقسيمه لكي يظلّ له دوره الفعّال في عملية الإنتاج ضمن المجموعة القبلية وليست هذه الوسائل إلا متمما للملكية العائلية أساس الإنتاج الاقتصادي. هنيّة (عبد الحميد)، الملكية والأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن الثامن عشر، **م س**، ص 179-178.

4 - أورد العيّاشي في رحلته عن قرى الدغامشة وهي قرى كثيرة بقرب بلاد التوات هذه الرواية التي تعبّر على موقف هذه المجموعات المستقرّة من سطوة الأعراب "ومما تواترت به الأخبار عن هذا السيّد (شيخ الدغامشة) أنّه لا يترك أحدا من أعراب ذلك البلد يأكل طعامه، فإن لم يشعر به حتى جلس بين الناس، أقامه ويقول لهم: هؤلاء اللصوص لا أتركهم يأكلون طعامي يستعينون به على ظلم المسلمين. العياشي (أبو سالم عبد الله بن محمد)، **الرحلة العيّاشية** (1663-1661م)، تحقيق وتقديم سعيد الفضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، المجلد الأوّل، 2006، ص 80. كما ذكر الوزّان الفاسي في وصفه حول مدينة مرّاكش وتونس أنّ "السكان لا يستطيعون أن يملكوا ولا شبرا واحدا من الأراضي الصالحة للفلاحة خارج الأسوار لكثرة تعسّف الأعراب. الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، ترجمه إلى العربية كلّ من محمد حجّي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، الجزء الأوّل، ص 128 والجزء الثاني، ص75. تفسّر هذه الأوضاع المتسمة بعدم الاستقرار عموما غموض وتهميش المدوّنة الشرعية المغاربية لمسألة استحقاق الأرض واستغلالها في عهد الإمام محمد ابن عرفة (القرن الرابع عشر ميلادي السابع للهجرة)، **المختصر الفقهي**، مخطوط المكتبة الوطنية عدد 6224-20009-10845-10844، تونس، والبرزلي في القرن الخامس عشر ميلادي (الثامن للهجرة) **فتاوي البرزلي**، م س، ج2، ص489.

لكن بعد سيطرة الدولة على المناطق الداخلية، وأمام التطوّر التقني والحضري المتسارع، فإنّ مجال سيطرة البدوي تراجع في اتجاه الجنوب عموما حيث أصبحت قوّة البدوي وسلطته تبرز من خلال قدرته على السيطرة على الواحات وسكانها وحركته المتواصلة والتي تجعل الحضري غير قادر على الوصول إليه وفي هذه الحالة أيضا يبدو هو الأقوى.

ثمّ مع تطوّر وسائل النقل والاتصال تمكّن الحضري من إيقاف تسلّط البدوي من خلال إلغاء الإتاوة التي كانت تقدّم للقبائل المتسلّطة مقابل الحماية التي توّفرها للمجموعات المستقرّة والتصدي بقوّة للممارسات التي كان يأتيها والتي كانت تتناقض مع معيش الحضري بل وتمثّل خطرا عليه وفي هذا الإطار يأتي تشريع الفقهاء محاربة هذه القبائل أو ما يطلقون عليهم بأهل الحرابة. فقد أفتى فقهاء البلدان المغاربية وفقهاء تونس تحديدا بجواز محاربة هؤلاء[1].

خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تراجعت عمليات الإغارة على اختلاف أنواعها ووجهتها ولم تعد تجنّد لها القبائل أعدادا كبيرة بل أفرادا محددين ويعود ذلك حسب الهادي التيمومي إلى حالة الوهن الكبير التي ألمّت بمختلف القبائل نتيجة الأزمة التي كانت تعيشها البلاد التونسية عموما[2].

1 - سئل الإمام أبو عبد الله ابن عرفة رحمه الله عن قضية قتال الديلم وسعيد ورياح وسويد وبني عامر، أمراء عرب المغرب الأوسط، سنة 796هـ، وكان السائل الفقيه أبو العبّاس أحمد المعروف بالمريض: جماعة في مغربنا من الغرب، تبلغ ما بين فارسها وراجلها قدر عشرة آلاف أو تزيد، ليس لهم إلاّ الغارات وقطع الطرقات على المساكين، وسفك دمائهم، وانتهاب أموالهم بغير حق ويأخذون حرم الإسلام أبكارا وثيبا قهرا وغلبة. هذا دأب سلفهم وخلفهم مع أنّ أحكام السلطان أو نائبه لا تنالهم بل ضعف عن مقاومتهم، فضلا عن ردعهم. بل إنّما يداريهم بالأعطية والإنعام ببعض بلاد رعيته ونصب عمالهم فيها وقطع نظر عمّال السلطنة عن النظر في حياتها وفصل أحكامها. ثم همّ مع ذلك لا تؤمن الرفاق من جانبهم ينصبوا الغارات على هذه البلاد التي نحن بها، وقاتلوا ...وقطعوا الطرقات وطلبوا على قطع رقاب المساكين وأخذ أموالهم وسبي حريمهم فأمرناهم بقتالهم وصرّحنا بأنّه جهاد لما قاله مالك في المدوّنة فاجتمع الناس على قتالهم. الونشريسي، **المعيار المغرب**، م س، ج 6، ص ص 156-153.
حول الحرابة يذكر: "هذه المفسدة ببلاد إفريقية فاشية منتشرة من هؤلاء الأعراب الذين ليست لهم في الإسلام إلا مجرد القول والاسم والله حسيب من كان سبب دخولهم إفريقية". ابن الشمّاع (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، **الأدلة البيّنة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**، تحقيق الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب 1984، ص ص 137-135. تبرز العداوة التي يحملها الحضر للأعراب إلى جانب مواقف السلطة منهم في هذه الأبيات للأديب حازم التي أوردها لبن الشماع عند وصفه للمواجهة التي جمعت قبائل رياح وبالسلطان الحفصي بعد قوله: "وفي هذه السنة 666-7هـ/ 1268م تحرك السلطان (أبو عبد الله محمد المستنصر 647هـ/ 1249م- 675هـ/ 1277 م) حركة رياح التي قبض فيها على رأسهم سهل بن موسى، وعمّه سباع، ويحي بن موسى، وحداد وأصحابهم وضرب أعناقهم ووجّه رؤوسهم على الرماح إلى تونس"

بلّغت في الأعداء كل مراد* وعدا لك التأييد ذا إسعاد
وغدا الأعادي من رياح كلما * هنت بنصركم الرياح كعاد
أضحى سباع للسباع فريسة * وسطا بشبل غالب الآساد

ثمّ قصيدة للأديب أبي عبد الله محمد بن الشيخ الصالح أبي تميم الخميري:

فيا حسن ما قرّت به أعين الورى * رؤوس رياح في رؤوس رماح
فهذي دماء المارقين مباحة * وهنّ دم الإسلام غير مباح

نفسه، ص 69.

2 - التيمومي (الهادي)، **انتفاضة القصرين**، م س، ص 82.

أضعفت السياسة التعسفية التي مارستها المدينة، وضياع مختلف الموارد من العائدات التي كانت تتميّز بها بعض القبائل الفاعلة في المجال التونسي البدوي إلى جانب تراجع الموارد المتأتّية من تنقّلات الفرسان، نفوذ البدوي. وأصبح البدوي -بعد أن تمّ تفقيره- مضطرا إلى البحث عن وسائل أخرى لتأمين حياته وضمان استمراره. وبفعل معرفته لمزايا فلاحة الأرض من خلال التقائه المباشر بالمستقرين فقد اختار هذا المجال مجبرا دون أي حماس[1]، ولم تكن ملكية الأرض تعني بالنسبة إليه أكثر من مجال للرزق. بالمقابل كانت الماشية هي منبع وجوده وسلوى حياته إلى درجة أنّه أطلق عليها تسميات عدّة ك"الحلال" و"الأنعام" و"الهوايش" فكان يبيع الأرض بأسعار رمزية ليشتري بثمنها قطيعا من الماشية.

فلم ترتبط ملكية الأرض لدى هذه المجموعات بالعقود المكتوبة لذلك فإنّ الاتفاقيات داخل التجمعات البدوية التقليدية كانت تبرم عن طريق المشافهة طيلة الفترة الحديثة، لا تتدخل الحجج المكتوبة إلا بصفة عرضية، وحال مواجهة المجموعات البدوية لصراع مع المجموعات الحضرية حول ملكية الأرض، ووسمهم لما بيد أولئك بـ"عوايد العرب"[2]. لذلك لا يمكن الحسم هنا في مسألة ارتباط الحجج المكتوبة بصفة إلزامية بالمجال الحضري، وغيابها كليا داخل المجال البدوي، وذلك لحضور علاقات واتفاقيات بين المجالين[3]. إلا أن الأكيد أنّ المشافهة قد سيطرت بشكل بارز داخل المجالات البدوية، في حين توفر المجال الحضري على أكثر عدد من الحجج التي تحفظ حقوق المالكين[4]. وهو ما استغلته السلط الاستعمارية لاحقا من خلال ربط الملكية بالحجج المكتوبة وهي سياسة مكنتها من انتزاع مجالات شاسعة من أراضي القبائل وأفرز تفقيرها وأدّى إلى تراجع الروابط القبلية وهيمنة المصلحة الفردية في التعامل مع هذه القرارات والقوانين المفروضة والخضوع لسياسة التفريق التي هدفت لها سلط الحماية في محاولتها السيطرة على القبيلة من أجل تفكيك نظامها وتقليص مجال الرحلة التي أصبحت تخضع إلى المراقبة المدنية في تحديد الزمن والوجهة وعدد الأفراد[5].

---

1 - يمكن الرجوع لفهم هذه السياسة التي أجبر بمقتضاها البدوي على الاستقرار، إلى القوانين والقرارات التي اتخذها الاستعمار الفرنسي لإقرار السكان وانتزاع الأراضي القبلية. في كل من الجزائر وتونس كما سنبيّن ذلك لاحقا.

2 - **الأرشيف الوطني**، ملف عدد20

3 - أكّد الفقهاء شرعا على تحريم التعامل بالبيع والشراء مع أهل الحرابة أو الظُلمة كما يتم توصيفهم بل والأكل من طعامهم معتبرين مصدر ثروتهم المتأتية من الحرابة غير حلال وهو ما ساهم في تأخر استعمال العقود المكتوبة داخل المجال البدوي. وهو ما تشي به العديد من **فتاوى الونشريسي والبرزلي وعظّوم**.

4 - أنظر حول هذه المسألة الفصل الثالث من كتاب :

Fanny Colonna, Savants paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, Office des publications Universitaires, 1990 : La littérature orale comme savoir, pp 101-112.

5 - وهو ما يبرز في هذا الوصف الذي قدّمه أحد الضباط الفرنسيين المسمّى Vaissiere عن المجموعة التي تعود له بالنظر وهي أولاد رشيش من كنفدرالية النمامشة من قبائل التل الجزائري:

"les cheikhs et les Kebars sont tous venus me trouver, commentant et déplorant la nouvelle. La consternation peinte sur leurs visages, plusieurs versaient des larmes, ils m'ont dit : les Français nous ont battus, ils ont tué nos jeunes hommes et nous ont imposé des contributions de guerre. Tout cela n'était rien, on guérit de ses blessures. Mais la constitution de la propriété individuelle et l'autorisation donnée à chacun de vendre ses terres qui lui seraient échues en partages, c'est l'arrêt de mort de la tribu. Vaissiere (A), les Ouled- Rechaich, Revue Africaine, n° 209, 1893, p 144-145.

ومع تطوّر التمدرس وتراجع الأميّة، انتقلت هذه المجتمعات تدريجيا إلى تدوين العقود ومسك الحجج المكتوبة. لكن هل يمكن الحديث الآن عن قانون عرفي في هذا المجال في واقع وسم بالإصلاح والتحديث؟

يبدو أنّ الاتفاقيات ما تزال تخضع إلى المشافهة خاصة في المسائل المتعلقة بالأرض والحيوانات والمنتجات الزراعية، وهي اتفاقيات تأخذ نفس قيمة العقد المدوّن، لأنّها ترتبط بـ"شرف الكلمة" والامتثال للقاعدة العرفية. ويتمّ البيع والشراء بشكل مباشر ووفق منطق "خذ وهات" نقدا أو عينا. وتملك كل قبيلة مجال جغرافي خاص بها، يمثّل مجال تنقّلها واستقرارها، حيث يجبر البدو على الاستقرار في هذه المجالات التي عادة ما تكون قريبة من منابع الماء خاصة في الفصول الحارّة. وفي بعض الأحيان تقترب هذه المجموعات البدوية من المجال الحضري الذي يؤمن لها بيع فوائض منتجاتهم وشراء مستلزماتها من الملابس وغيرها. وما إن تتراجع درجات الحرارة حتى تعود هذه المجموعات إلى مناطقها الأصلية بحثا عن المراعي مع بوادر نزول الغيث وهطول الأمطار.

ويبدو أيضا أنّ لكل قبيلة مجال انتجاع محدد تتنقل داخله وتعود إليه بصفة دائمة، لكن الظروف الطبيعية تبقى هي المحدّد لاتجاه التنقل واختيار المناطق، ذلك أنّ تواصل الجفاف لفترات طويلة قد يجبر هذه المجموعات على البحث عن مناطق جديدة للرعي مع الأخذ طبعا بعين الاعتبار الخصوصية أو حق المجموعات الأخرى في امتلاك حيّز مجالي خاص بها، لذلك فإنّ النزول بمناطق جديدة يتطلّب بالضرورة موافقة المجموعات المستغلّة لهذا المجال على استضافة المجموعة الجديدة، لأنّ الملكية هنا ترتبط بالأسبقية في السيطرة على المجال وبالقدرة على المحافظة عليه أيضا، لذلك فهي ملكية مؤقتة وليست نهائية، وهو ما يفسّر الصراع المتواصل بين المجموعات القبلية، لأنّ الإغارة على الأرض لها نفس تأثير الإغارة على العرض.

إنّ وثائق الملكية العقاريّة إلى حدود القرن التاسع عشر، وخاصة قبل سيطرة الاستعمار الفرنسي على مجال البلاد التونسية، كانت قليلة، لأنّ المستقرين على الأراضي والمستغلين لها لم يروا من ضرورة لاستخراج وثائق ملكية لأنّ "تقاليد التوثيق والكتابة بصفة عامّة كانت ضعيفة أو منعدمة في صلب القبائل ولأنّ الاعتماد على سلطان الذاكرة قد شكّل القاعدة"[1].

ارتبطت ظاهرة تسجيل الأراضي بمواقف الدولة وطبيعة العلاقة التي تربطها بالقبائل، فخلال القرن السابع عشر وخاصة في عهد حمّودة باشا المرادي الذي اعتمد سياسة تعسفية ضدّ القبائل بغية إجبارهم على الاستقرار وإخضاع الكثير من القبائل المحاربة، عمدت هذه الأخيرة إلى تسجيل الأراضي التي كانت تحت سيطرتها أو إلى تحبيسها[2] أو شراء المزيد من الأراضي وفي جميع هذه الحالات تشفع إجراءات البيع أو الحبس بوثائق مكتوبة.

وتوجد إلى جانب هذه الوثائق ما يطلق عليه العامّة "الحجّة العربي"[3] وهي وثيقة عدلية يتم

1 - التيمومي (الهادي)، **انتفاضة القصرين**، م س، ص 75.

2 - التحبيس: هو تحويل الأراضي إلى عقارات مقدّسة لا تباع ولا ترهن ولا تفتك ويهدف إلى تحصين الأرض ضدّ نهم السلطة السياسية، أو إلى حمايتها من سوء تصرّف الأبناء أو إلى حرمان البنات من الإرث. **نفسه**، ص 76.

3 - **نفسه**، ص 76.

بمقتضاها تسجيل الصفقات العقارية، وتسمّى أقدم الوثائق ب"الحجّة الأمّ" التي تشمل حيّز عقاري واسع يشمل ملكية أفراد العرش أو القبيلة.

وخلال القرن التاسع عشر، أصبحت العائلات تعتمد الحجج الفرعية التي تتعلق بملكيات عائلية فقط. وهو ما سمح بانتشار الملكيات الفردية وتقلص الملكيات الجماعية أو القبلية لدى هذه المجموعات. ثم ومع دعم الدولة الحديثة منذ 1956 للعقود المكتوبة ومحاولتها تصفية الملكيات الاستعمارية والملكيات الجماعية وأراضي الأوقاف والحبس تراجعت الملكيات عبر العقود الشفوية التقليدية التي تعتمد على العادة ووضع اليد، وارتفع عدد العقود المكتوبة في محاولة للحفاظ على أراضي الاستغلال العائلي وحمايتها من سيطرة الدولة المركزية. وعموما فقد سمحت مجمل هذه التحوّلات بتطوّر الوعي القبلي تجاه مسألة الملكية وتحوّلها من عادة ربطها بالجدّ الأوّل للمجموعة، إلى الوعي الفردي بامتلاك الأرض.

ونستنتج من خلال الأبحاث التي أجراها المؤرخ عبد الحميد هنيّة بخصوص المصطلحات التي ارتبط استعمالها بالملكية تزايد استعمال مصطلح المِلك خلال الفترة الاستعمارية التي أكّدت على الجانب الفقهي والقضائي للمسألة حيث اعتبرت الإدارة الاستعمارية حضور المِلك نقضا لمصطلح "الحوز" الذي ارتبط بوضع اليد على الأرض واستغلالها بصفة فردية أو جماعية[1] بينما يتطلب المِلك الملكية الفردية الموثّقة والواضحة[2] كما بيّن عبد الحميد هنية ارتباط "الملك" بالحضري و"الحوز" بالبدوي. فقد حضر "الحوز" في المصادر السابقة للفترة الاستعمارية في حين ارتبط مصطلح الملك في المجال العقاري بالفترة الاستعمارية وهو ما يجعل منه وفقا لنفس التصور دائما ابتكار فرنسي ذو جذور رومانية[3].

ترتبط الملكية وطرق استغلالها بنوعية الأرض المهيمن عليها، فالمناطق المرويّة ارتبطت بملكيات فردية حيث نجد في عديد المناطق من مجال بلاد المغارب حجج ملكية قانونية[4]، غير أنّ عديد المناطق الواقعة بالجهات الغربية قد خضعت الملكية داخلها إلى العرف الجاري الذي يعطي أحقية إلى المجموعات والأفراد في نفس الوقت. أمّا التشريع الإسلامي فإنّه يربط ملكية الأرض بإحيائها ولا يركز على الحجج والقوانين، فالملك لدى البدو يرتبط بالأرض التي وقع إحيائها أو السيطرة عليها لمدّة زمنية طويلة، إلى حدّ تحوّلها إلى أرض خاصة بالعرش[5] أمّا الأرض المتروكة، فإنّ قيمتها ضعيفة، "من أحيا أرضا فهي

---

1 Henia (Abdelhamid), Propriété et stratégies sociales à l'époque moderne (XVIe-XIXe siècles), éd., FSHST, Tunis, 1999, p 35-38.

2 -Ibid, p.29-30

3 - Ibidem

4 - De Lartigue (Raoul Julien François), Monographie de l'Aurès, édition Marle Audrio, Constantine, 1904, p 430.

5 - Blondel (Georges), Note sur les origines de la propriété, édition A. Rey, 1903, p10.

وأيضا:

Henni(A), La colonisation agraire et le sous-développement en Algérie, Alger, SNED, 1982, 246p.

حيث ذكر أنّه:

له" والبائع لن يجد مشتري وحق الأفراد في الأرض يقتصر إذن في حق بسيط يتمثل في السيطرة المؤقتة، فكل فرد بوسعه استغلال قطعة من الأرض، لكن بمجرد التوقّف عن الاستغلال تتوقّف الملكية[1]

اعتبر المبروك الباهي أنّ طرح مسألة تحييز مجال القبيلة في تونس في العهد الحديث، من المسائل الشائكة فقد "استمرّت معالجة الرحلة القبلية بمعايير المرحلة الوسيطة حيث كان الجمل يستقدم أصناف الحيوان المؤمنة للدورة الغذائية (اللحم واللبن)، والدورة التجارية لتجمّعات السباسب وذلك رغم تقهقر هذا النمط منذ القرن الخامس عشر".[2] كما بيّن ذات الباحث أنّ إضفاء صفة المطلق على ارتباط التحوّلات التي شهدتها الأرياف التونسية فيما يتعلق بالملكية بالفترة الاستعمارية ينسف مسيرة من التطوّر التي شغلت العروش في تحييزها للمجال طيلة الفترة الحديثة ويلغي ملامح تصرّفها في الأرض.[3]

ففي الجزائر يشير جورج بلوندال Georges Blondel إلى أنّ الأراضي التي تتوسّط المجال الاعتباري لقبيلتي "مرزوق" و"بني مينا" لا يقع فلحها وأنّها غالبا ما تكون محل خلافات دموية طاحنة بين المجموعات المتصارعة فيما بينهما[4].

أمّا في المغرب فتوجد بين أراضي القبائل عادة أراض تسمّى أراضي "الزرواطة"، أو "بلاد البارود" مما يحيل على الطبيعة الملتبسة لملكيتها ورضوخها دوريا لسيطرة المجموعات القبيلة المتناحرة.

" si la terre Arch est de jouissance communautaire, dont la tribu est souveraine ...l'appropriation elle est toujours individuelle même dans l'indivision "

1 - Richard(Charles Louis Florentin), Du Gouvernement Arabe et de l'institution qui doit l'exercer, Alger, Bastide, 1848, p66.

2 - الباهي (المبروك)، **القبيلة في تونس**، م س، ص 82.

3 - **نفسه**، ص84.

4 - Blondel(G), Note sur les origines de la propriété, op-cit, p11

لقد مثّل النظام القبلي العائق الكبير أمام الاستعمار الفرنسي في إتمام مشروعه الاستعماري بالجزائر، فكان الفرنسيون واعين بأهميّة هذا الهيكل التنظيمي للمجتمع الجزائري وبخطورته في الآن. فقد استطاع الصمود عبر الزمن وأمام أنظمة عديدة فشلت في السيطرة عليه قبل الاستعمار الفرنسي حيث مثّل هذا التنظيم ملجئ للأهالي أظهر قدرة عالية على المقاومة واستعمال العنف يصعب تجاهلها على من رام السيطرة على المجال والمجتمع مثل السلطة الفرنسية. ينظر حول هذه الإشكالية:

Meyer(J), Histoire de la France coloniale, Des origines à 1914, Paris, A. Colin, T1, 1991, p550.

وأيضا:

Warnier(A), L'Algérie devant l'empereur : pour faire suite à L'Algérie devant le Sénat et L'Algérie devant l'opinion publique, Paris, challamel, 1865, p72.

A. Warnier écrivait par ailleurs que " Votre organisation sociale en tribu, force associées, conséquemment puissante, est un obstacle à tout gouvernement et une cause éternelle de guerre ruineuse entre vous : comme nous voulons l'ordre, la paix et la richesse, nous supprimons la tribu et nous créons l'individu, en respectant la famille "

L'Algérie devant le Sénat, éd Dubuisson, Paris, 1863, p64.

Carette (Ernest, 1808-1890) et Warnier (Auguste, 1810-1875), Description et division de l'Algérie, Hachette, Paris, 1847, 45 pages

http://gallica.bnf.fr/m/ark:/12148/bpt6k103635s/f3.image

على أنّ الأرض التي يقلّ فيها التنقل لا يمكن أن تكون محل ملكية واضحة وتستغل إجمالا بشكل جماعي. وقد عمل الاستعمار الفرنسي بموجب القانون الصادر سنة 1863م[1] على الحدّ من هذه الممارسات بتحويل ملكية الأرض إلى القبائل التي كانت تستغلها بصفة دائمة أو مؤقتة تحديدا لمجال تنقلها في مرحلة أولى، والتدرج نحو فرض مبدأ الملكية الفردية في مرحلة لاحقة[2]. أمّا قانون 1873م[3] فلم

---

1 - يعرف ب le Sénatus-consulte de 1863 وقد ورد في هذا النص القانوني حول تنظيم الملكية تأكيد على أنّ القبائل:

" L'Article1 :
Les tribus de l'Algérie sont déclarées propriétaires des territoires dont elles ont la jouissance permanente et traditionnelle, à quelque titre que ce soit, tout actes partages ou distractions de territoires, intervenu entre l'état et les indigènes, relativement à la propriété du sol, sont et demeurent confirmés
L'Article2 : Il sera procédé administrativement et dans le plus bref délai :
- à la délimitation des territoires des tribus.
-à leur répartition entre les différents douars de chaque tribu du Tell et des autres pays de culture avec réserve des terres qui devront conserver le caractère de biens communaux
- à l'établissement de la propriété individuelle entre les membres de ces douars partout ou cette mesure sera reconnue possible et opportune.
- Des décrets impériaux fixeront l'ordre et les délais dans lesquels cette propriété individuelle devra être constituée dans chaque douar
L'Article 3 :
Une règlement d'administration publique déterminera :
- les formes de la détermination des territoires des tribus.
- Les formes et les conditions de leur répartition entre les douars et de l'aliénation des biens appartenant aux douars.
- Les formes et les conditions sous lesquelles la propriété individuelle sera établie et le mode de délivrance des titres "

Bessaoud Omar, les tribus face à la propriété individuelle en Algérie : Sénatus-consulte de 1863 et Loi Warnier de 1873 " CIHAM-IAMM, Montpellier, European Rural History Organization University of Geronia (Spain), 7-10 Septembre 2015.
http://algeriedebat.over-blog.com/2015/10/les-tribus-face-a-la-propriete-individuelle-en-algerie-senatus-consulte-de-1863-et-loi-warnier-de-1873.html#-ftn23

أنظر أيضا:

Guignard(D), "conservatoire ou révolutionnaire le Sénatus-consulte de 1863 appliqué au régime foncier d'Algérie", dans Revue d'histoire au XIXe siècle, n°41, pp 81-95.

2 - Bessaoud Omar, les tribus face à la propriété individuelle en Algérie, op-cit

ذكر الباحث أنّ الملكية القبلية ارتبطت بنوعية المعيش القبلي البدوي وأنّ هذا النوع من الملكية تواصل العمل به في الجزائر إلى أواخر القرن التاسع عشر تزامنا مع عديد الأشكال الأخرى للملكية خاصة منها الفردية. أمّا الملكية الفردية فإنّها لم تظهر قبل الاستعمار الفرنسي للجزائر (1830) إلا في المجالات الريفية القريبة من المدن. كما بيّن أنّ الاستعمار الفرنسي في إطار إنجاح مشروعه في الهيمنة على المجال والسكان في الجزائر أحدث نوع من القطيعة مع الأسلوب البدوي في تنظيم المجال واستغلاله من خلال العمل على إضعاف الأسس المادية للمجموعات القبلية البدوية من خلال تحديد التنقل ومنع الرحلة التي كانت إحدى الأسس الناظمة للمجتمع البدوي. كما سوف نبيّن ذلك لاحقا في جزء علاقة البدوي بالرحلة والانتجاع.

3 - يسمى أيضا قانون وارني Warnier لأنّه من اقترحه على البرلمان الفرنسي للمصادقة عليه في 26 جويلية من سنة

يقع تطبيقه خارج منطقة التل، في حين مكّن قانون 1887[1] العديد من الأوروبيين من ملكية الأراضي وهو ما شجّع الأهالي على المرور إلى الملكية الفردية للمحافظة على مجال نفوذهم[2]، وأدى إلى بروز

1873 نقتطع منه هذه الفصول الثلاثة التي تخصّ كيفية تنظيم السلطة الفرنسية للأراضي القبلية:
L'Article1 :
" L'établissement et conservation de la propriété foncière en Algérie ainsi que le transfert contractuel des biens et des droits immobiliers sont soumis a la législation française quels qu'en soient les propriétaires. En conséquence, tous les droits réels, accords et fondements des décisions basés sur la législation musulmane ou tribale qui seraient en contradiction avec le droit français sont annulés "
L'Article 3 :
" La propriété du sol ne sera attribuée aux membres de la tribu que dans la mesure des surfaces effective, le surplus appartiendra soit au douar comme bien communal soit a l'état, comme bien vacant ou en déshérence "
L'Article 4 :
" nul n'est tenu de rester dans l'indivision, tout propriétaire et par là même les créanciers de ce dernier avaient le droit de réclamer la division de la propriété "
Bessaoud Omar, les tribus face à la propriété individuelle en Algérie, op-cit.
Bissaoud Omar, " Auguste Warnier(1810-1876) " dans Le Dictionnaire Historique de l'Algérie, Oran, CRASC
توقّف العمل بهذا القانون سنة 1892 بعد أن حقق نتائج هامة وبالمقابل ساهم في تفقير القبائل وتراجع الروابط القبلية وتراجع البداوة وتغيير البناء الاقتصادي والاجتماعي الذي كان يعتمد على الزراعة والرحلة: العشابة تنقلات الربيع والعزّابة وهي تنقلات الشتاء التي تمثل مورد العيش وإعادة بناء المجتمع البدوي.
Lehuraux (L), La transhumance des nomades territoires du sud vers les Hauts plateaux, Alger, imprimerie V. Heinz, 1930, 514 pages

ينظر أيضا:
Boukhobza (M), L'agro pastoralisme traditionnel en Algérie, de l'ordre tribal au désordre colonial, Alger, OPU, 452 pages.

1 - يسمّى أيضا: "le petit Sénatus-consulte" وهو قانون تكميلي مكّن الأوروبيين من السيطرة على أراضي القبائل حيث لم يبق من الأراضي الجماعية في حوز أصحابها أكثر من 10% بالمقابل تمكّنت السلطة الفرنسية من استرجاع حوالي 3.370.800 هكتاروهو ما ساهم في تحوّل العديد من المنتسبين إلى القبائل إلى خمّاسة في نفس الأراضي.

2 - شرعت السلطات الفرنسية في اتخاذ مجموعة من الإجراءات والقوانين التي مكّنتها من السيطرة على المجال والأرض خلال مرحلة الاستعمار الرسمي التي انطلقت بعد ثورة 1848 وظهور الجمهورية الثانية من خلال موجة كبيرة لمصادرة الأراضي بين 1852-1848 هيمنت خلالها على ما يفوق الخمسين ألف هكتاروقع توزيعها على المعمّرين على حساب القبائل. اعتمدت السلطة الفرنسية على سياسة مقايضة تهدف إلى الضغط على القبائل للتفويت في أراضي القبيلة مقابل الحصول على وثائق ملكية جماعية أوفردية وهو ما أجبر القبائل على الخضوع لهذا الاستغلال من أجل الاحتفاظ بالبعض مما كانت تستغله من الأراضي
" Prendre aux Arabes des terres qui excèdent leur force de production pour devenir propriété de l'état en échange d'un titre de propriété collectif consolidé ou mieux de propriété individuelle" Bessaoud (Omar), les tribus face à la propriété individuelle en Algérie, op-cit

أنظر أيضا:
Meyer(J), Histoire de la France coloniale, op-cit, chapitre 14-15.
Passeron (R), Centenaire de l'Algérie, Congrès de la colonisation, La compagnie genevoise des colonies suisses de Sétif, Ancienne Imprimerie, V, Heinz, Alger1930

"الدوّار" كتجمّع سكني معترف به من قبل السلطات الاستعمارية بوصفه مالك جماعي للأرض[1] بوسعه التصرف في الأرض تسويغا وبيعا. وبالمقابل اعتبرت الأراضي التي بقيت خاضعة للاستغلال الموسمي من قبل البدو الرحّل، أراضي بدون مالك، حيث سيطرت عليها الدولة وتواصل استغلال البدو لها دون حاجة لإذن من الدولة أو إدارتها.

لقد ظلت قضية حقوق الدولة على أراضي تنقل المجموعات البدوية ومراعيها مطروحة في تونس كما هي في الجزائر مع اختلاف يتعلق بأنّ جهات السباسب التونسية التي سيطرت عليها القبائل لا تمثّل سوى مساحات محدودة[2].

ويبدو من خلال مداخلات المستجوبين الذين قمنا بإخضاع واقعهم اليومي للبحث الميداني[3]، أنّ لمدلول الملكيّة الفردية معنى عائلي حيث تحتفظ كل عائلة ريفية بوثيقة ملكية قانونية أو حجّة ملكية، وهو ما لا يترتب عليه بالضرورة أي حق للأفراد. فداخل الدوّار الذي يشكل نواة للسكن الجماعي والعائلي يمكن لأيّ فرد استغلال المجال المخصّص للسكن وبناء مسكن دون حاجة للترخيص، ومن دون إثبات أي ملكية قانونية أو حدوث خصومات ولا مصادمات بين المنتسبين لنفس الدوّار، لأنّ

---

1 - Pouyanne(Maurice), la propriété foncière en Algérie, Texte imprimé, éd A. Jourdon, 1900, p748.

قسّم الباحث عمر بالسعود السياسة الفرنسية الهادفة إلى السيطرة على المجال والسكان في الجزائر من خلال السيطرة على التنظيم القبلي وزعزعة أركانه إلى مرحلتين تاريخيتين فارقتين في حياة البداوة بالمجال الجزائري امتدت الأولى بين 1847-1841 ركّز خلالها الاستعمار الفرنسي على طمس أشكال التجمعات القبلية من خلال التدخل القويّ والعنيف المنظّم خلال فترة أسندت فيها الإقامة العامّة في الجزائر للماريشال Bugeaud الذي شرع في تنفيذ مشروع الحرب الشاملة هدفها كما بيّنه A. Bernard في هذا التوصيف :

" On s'efforçait d'atteindre les indigènes dans leurs intérêts saisissables : récoltes sur pied, plantations, douars, bestiaux, silos" L'Algérie, Parie, Larousse, 1931, 224p.

أمّا عن الأساليب المستعملة فقد جنّد جيشه الذي ارتفع عدده تدريجيا من 42 ألف إلى 90 ألف جندي سنة 1846 وأمر قوّاده بتجنّب ملاحقة العرب وأمرهم بمنع القبائل من ممارسة أيّ نشاط في مناطق نفوذهم من استغلال للأرض وتربية الماشية بغية التضييق على القبائل وضرورة تجميعهم حتى تسهل مراقبتهم بل ووصلت الممارسات الاستعمارية ضد القبائل إلى حدّ حرق محاصيلهم أو مصادرتها وهدم القرى والحقول ومخازن القمح ومراقبة مسالك تزويدهم بالقمح لمنع وصولها إلى قبائل الجنوب، حتى يقبلوا على قضاء حوائجهم من الأسواق الفرنسية. وهو ما ساهم في هروب البدو من مناطق تنقّذهم أو القبول بالأمر الواقع. مكّنت إقامة الدواوير من تحديد ملكية أكثر من 382 قبيلة أيّ حوالي 1.037.060 ساكن كوّنوا 667 دوّار أي حوالي نصف منطقة التل الجزائرية وحوالي نصف السكان المحليين. مع العلم أنّ البدو الذين كانوا يمثلون نصف سكان الجزائر ويسيطرون على المناطق التل والسباسب سنة 1830 لم يمثلوا خلال 1911 سوى 18.5% من السكان.

Meyer(J), Histoire de la France coloniale, op-cit, T1, p357-358.

2 - Anonyme, La Tunisie, Agriculture, industrie, commerce, T2, Association Française pour l'avancement des sciences, 2ème édition Berger-Levrault, 1900, p36.

3 - اعتمدنا في الجزء المتعلق بالملكية على استجواب 100 من العائلات الريفية المستقرّة في عديد المناطق من الشمال الغربي، وقد تضمّن هذا الجزء طرح العديد من المسائل المرتبطة بالثقافة الماديّة من تطوّر علاقة هذه المجموعات بالأرض وطرق الاستغلال الجماعي لها والسكن الجماعي ومدى تواصل حضور الرزنامة الفلاحية في ممارسة الأنشطة الفلاحية وأشكال تربية الماشية والاحتفالات المرتبطة وقد شمل الاستجواب في جانبه النظري قرابة 30 سؤال تتغيّر صياغة طرحها حسب المستوى الثقافي والتعليمي للمستجوبين.

العلاقة التي تجمع بينهم يحدّدها العرف والعادة لا الوثائق المكتوبة. وفي المقابل فإنّ نفس هذا العرف لا يسمح للأجنبي أو الغريب نسبا عن المجموعة بمجاورتها أو شراء جزء من أراضي الدّوار المخصّصة للبناء فغالبا ما تستعمل المجموعة لإبداء رفضها "حقها في الشفعة" المتمثّل في شراء الأقارب والجيران للأرض حفاظا على اتصال المجال بنفس المجموعة وارتباطه العضوي بها. كما لا يمكن أيضا كراء المساكن الجاهزة التي غادرها أصحابها بصفة وقتية أو نهائية للغرباء.

حول مسألة ملكية الأرض وعلاقة ذلك بإثبات الحقوق بالاستناد إلى التواتر الشفوي أو الحجج المكتوبة، حاولنا محاورة عدد من الفاعلين المباشرين معتمدين في ذلك أساسا على سكان الأرياف أو المدن الذين يمتهنون أنشطة زراعية أو يملكون أرض ويمتهنون أنشطة حضرية. واشتملت العيّنة على 96 عائلة من سكان الأرياف 10 من بينها يسكن أفرادها داخل المزارع و5 يسكنون القرى و54 يسكنون الدواوير و 34 المدن، وطرحنا عليهم جميعا أسئلة تتعلق بملكية الأرض، فتبيّن لنا من خلال أجوبتهم هيمنة الملكية الفردية والاستغلال المباشر للأرض بالنسبة للقاطنين في الأرياف، في حين هيمنت بالمقابل الملكية الأسرية أو العائلية على سكان المدن مع الاستغلال غير المباشر عن طريق التسويغ أو الشراكة بالنصف أو الثلث، مع غياب شبه تام للخماسة التي هيمنت ماضيا على الاستغلال غير المباشر للأرض.

ويملك أغلب سكان الأرياف مزارع لكن قلة منهم يحتفظون بحجج ملكية فردية، حيث لا يتجاوز عددهم 12 من مجموع 96 عائلة ريفية مستجوبة. بالمقابل تخضع بقية الملكيات إلى صنف الأراضي الموروثة غير المقسّمة وخاصة تلك التي هي على ملك الجد أو الأب والتي عادة ما يقع استغلالها بصفة جماعية بتداول أفراد العائلة على خدمة الأرض أو التشارك في خدمتها، حيث يساهم الجميع في فلح الأرض كالزوجة والأبناء من الذكور والإناث، وهي مساهمة مجانية لا تستوجب تقاضي أجر مقابل ذلك، إذ نادرا ما يقع اللجوء إلى اليد العاملة المأجورة لإتمام ذلك.

2- المرأة البدوية والأرض: شريك أساسي في استغلالها وهامشي في ملكيتها

في إطار علاقة البدوي بالأرض وبالملكية طرحنا مع مستجوبينا من الريفيين، مسألة علاقة المرأة بالأرض من خلال محاولة التطرّق إلى علاقة المرأة بملكية الأرض من خلال مسألة الإرث والمرأة في عمومياته وتوريث المرأة الأرض خاصة إلى جانب علاقة المرأة الريفية والبدوية عموما بالنشاط الزراعي وتربية الماشية ومختلف الأنشطة المرتبطة بالحياة الريفية والبدوية.

ونعرض في الجزء الأوّل لعلاقة المرأة بالأرض متوقفين عند مسألة توريث الأرض للمرأة وملكيتها لها. حيث يبدو من خلال النماذج التي اشتغلنا عليها ضمن بحثنا الميداني، أنّ ملكية المرأة للأرض في هذه المجالات مسألة نادرة جدّا لدى مختلف فئات الأعمار ولدى مختلف الشرائح الاجتماعية. فضمن العائلات المالكة للأراضي تسيطر بشكل واضح ملكية الرجال، بل إنّه في بعض الحالات ينسب أولئك لأنفسهم أراضي هي في الواقع على ملكية زوجاتهم، في حين تنفي بعض العائلات ملكيتها للأرض وتعتبر نفسها عائلة فلاحين بدون أرض باعتبار أنّ الأب لا يمتلك الأرض المستغلة بل هي على ملكية الأمّ[1].

1- تنسب الأرض للعائلة إذا كانت على ملك الأبّ، في حين أنّ ملكية الأم للأرض لا تعطي للأبناء حقّ استغلالها بل تكون الأولوية للأخوال في الحصول على ذلك.

ارتبطت مسألة ملكيّة المرأة للأرض بإشكالية هامّة لها علاقة بالإرث ورفض القبائل البدوية توريث المرأة، خاصّة فيم يتعلّق بالأرض. وقد تعرّضت العديد من البحوث إلى مسألة توريث المرأة في العديد من المجالات الإسلامية. وقدّم الباحث Chelhod [1] دراسة ضافية في الغرض أثبت من خلالها أنّ المرأة نادرا ما كانت تحصل على منابها من الإرث، وأنّ زواج الأقارب منتشر لدى العائلات التي تملك أراضي شاسعة أكثر من غيرها، مبرزا أنّ رفض توريث المرأة الأرض يرتبط بحرص القبيلة على المحافظة على ملكية الأرض داخل المجموعة الأبوية، وهو ما يفسّر أيضا انتشار ظاهرة زواج الأقارب وخاصة الزواج ببنت العمّ في المجتمعات الشرقية حفاظا على تماسك القبيلة وقوّة عصبيتها وأهمية المجال الذي تسيطر عليه، وذلك في انتظار تراجع القبيلة لصالح العائلة وانتشار الملكية الفردية لاحقا.

وتعود ظاهرة رفض توريث المرأة الأرض إلى فترات سابقة لظهور الإسلام، وبعد الانتشار الإسلامي وتمكين المرأة من حقّها في الإرث بحصولها على ثلث ما يرثه الرجل، تواصل تهميشها عبر السيطرة الفعلية للإخوة الذكور بحجة الحفاظ على تماسك العائلة أو بتشغيل آليات التلاعب والمغالطة. فقد أورد الونشريسي في معياره مسائل وتعليقات تبرز انتشار ظاهرة منع النساء من الإرث، معتبرا أنها "مسألة عمّ بلواها، وعميت عن السؤال فتواها"[2]، وهو ما يفسّر قصور القضاء على التصدّي لمثل هذه الممارسات التي لم يقتصر انتشارها على عصر مؤلف هذا الكتاب بل تناقلتها أجيال سبقته أيضا حيث ذكر أنّها "مسألة بلد تواطأ أهلها على منع النساء من الميراث من القرن الخامس للهجرة إلى هلمّ جرّا ...أنّه كان عادة فيما مضى أو لم يشاهد للنساء نصيب بالإرث في ربع ولا عقار"[3]. يبدو من خلال هذا التوصيف أنّ منع النساء من الميراث ظاهرة اقترنت بفترات سابقة من تاريخ الدولة الإسلامية وأنّها ارتبطت بالعادة وهو ما يحيل على أنّ عادات هذه المجموعات القبلية قد استطاعت الصمود رغم تعارضها مع ما أقرّه النّص القرآني ونظّمته القوانين الشرعية. مما ينهض حجّة على أنّ المجال البدوي عموما غير قادر على الانصياع لما فرضه الفقه والشرع، وأنّ حرمان المرأة عامة من الإرث يندرج ضمن هذا المنطق، بل إنّ المرأة في حدّ ذاتها تمثّل شيء يمكن وراثته وفقا لسيطرة القوانين الأبوية[4]. فقد عوّل البدوي في تجاوز منطوق الشرع على العديد من الممارسات فهذا "رجل توفيّ وترك ابنا وابنة وترك أملاكا بقرية، فعمّر الابن المال سنين كثيرة...حتى قامت عليه الأخت تطلب ميراثها من أبيها"[5] وهو ما يحيل على أنّ استغلال الأملاك عادة منوط بعهدة الذكور من الأبناء في حين يهمّش دور المرأة رغم ما تتميّز به المرأة الريفية عموما من مشاركة الرجل في العمل الزراعي وتربية الماشية. لكن يبدو أنّ هذا الدور تستثنى منه الأخوات وتستبدلن بالزوجات والبنات أي بالإناث اللاتي لا يمثلن خطرا على الرجل، أمّا الأخوات فإن كنّ تحت نظر الأخ فإنّ نصيبهن من الميراث يقع إطعامهن منه وتجهيزهنّ للزواج، وعند مغادرتهنّ منزل الأب تقصين من أيّ حق لهنّ في الميراث بعد ذلك، لتصبحن تحت مسؤولية الزوج، وهو ما يجعلهنّ

1- Chelhod (J), " le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe " dans L'homme, juil, déc, 1965, p p 113-173.

2 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج11، ص 293.

3 - **نفسه**، ص294.

4 - Dialmy (A), Logement, sexualité et Islam,..op-cit, p 52.

5 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج11، ص 294

تهيبن من مطالبة الإخوة الذكور بنصيبهنّ من الميراث حيث أشار الونشريسي : "...فغفلت المرأة عن ذلك حتى مات أخوها، فلمّا قامت على ابنه أنكر مال أبيها وقال هذا مال ورثته عن أبي"[1] وفي غياب وثائق الملكية وارتباطها لدى هذه المجموعات بالعرف يسقط حقّها في الميراث بالتقادم.

ومن الطرق التي تم تشغيلها أيضا في إقصاء المرأة عادة تنازل الفتاة عن حقّها لأخيها مقابل تعويض تأخذه نقدا، وعادة ما يكون ذلك دون قيمة ميراثها عن والدها، وهو ما يبرز في هذا التفسير الذي قدّمته إحدى المطالبات بحقّها الشرعي في الميراث "قالت الأخت: سكتُّ لأخي إحسانا إليه ومجاملة لا إسقاطا لحقّي...لأنّ هذا الزمان من الحوز هذا الوقت لا يقطع حق القرابة [أيّ أنّ استغلال الأخ لنصيبها مدة من الزمن لا يلغي حقّها في الميراث] "[2].

وقد تلتجئ العائلة للحفاظ على ملكية الأرض في أفرادها من الذكور إلى الحجج المكتوبة عبر دفع الفتاة إلى التنازل عن ميراثها بصفة نهائية، وهو ما يوضّحه نص هذه الفتوى: "أشهدت[الأخت] أنّها سامحت إخوتها في نصيبها وأبرأتهم منه إبراء تام...من جميع تركة أبيها...وشكرتها أمّها على فعلها وكافأتها بدراهم"[3]. يستوقفنا هنا موقف الأم المساند لتصرّف أبنائها في ميراث ابنتها ومباركتها لهذا الفعل الذي يقصي المرأة. وما تزال مثل هذه الممارسات منتشرة داخل هذه المجموعات الريفية في جهة الشمال الغربي عموما، حيث لا تتمتّع المرأة بحقّها في الميراث فيما يتعلق بالأرض والماشية ويمكن لإخوتها من الذكور إمّا شراء نصيبها أو التعويض لها نقدا، وهو ما يفسّر سيطرة الذكور على وثائق الملكية المرتبطة بالأرض خاصة وبقطعان الماشية جزئيا.

وقد يلتجئ الابن إلى السيطرة على مثل هذه الأملاك في حياة والده عن طريق البيع والشراء ويحرم بذلك أخواته من البنات من حق الإرث، وهو ما يظهر جليّا في جواب الونشريسي على لسان أحد الأبناء من سكّان القرى على سؤال أخته عن ميراثها من أبيهما: "ليس لديّ من أملاك أبيك بهذه القرية شيء، وإنّما بيدي أملاكي ومالي مما صار إليّ بالابتياع ووجوب المكاسب"[4].

ومن الطرق المعتمدة للمحافظة على استغلال الأرض بصفة جماعية، مقاومة لتشتت الملكية، نزوع بعض العائلات إلى استغلال الأرض جماعيا وتوفير مستلزمات الحياة اليومية للعائلة الكبرى وهو ما تبرزه هذه المسألة: "سئل عمّن توفي وترك ابنين وابنة وزوجة فورثوا ماله حسبما يجب فأقبلت الصائفة فضمّوا الطعام [المحصول] في واحد ثمّ جاءت الزريعة فزرعوا في واحد وكانت النفقة واحدة وأمرهم واحد. وكان قد تصدّق الأب في حياته بزوج بقر على الصبيان جميعا، فحرثوا به على الجملة سنة وثانية وثالثة إلى هذا العام "[5]. تحيل هذه الطريقة في الاستغلال على صمود الممارسات القبلية الجماعية أمام توسّع الملكية الفردية داخل المجتمع البدوي ونزوع ذلك نحو الاندثار أمام سيطرة نمط عيش الاستقرار وما أفرزه من طرق مستحدثة في الاستغلال. إنّ الملاحظة المتعمّقة للأحداث التاريخية

1 - **نفسه**، ج10، ص 302.

2 - الونشريسي، **المعيار**، م س،ص270.

3 - **نفسه**، ص 417-416.

4 - **نفسه**، ص302-301.

5 - الونشريسي، **المعيار**، م س،، ج9، ص622.

وتواترها وتطوّرها أثبت دائما أنّ الهياكل الاجتماعية معقّدة ولا يمكن أن تفرض عليها تغييرات سريعة وعميقة[1]، وهو شأن الهياكل البدوية ومختلف عاداتها وطقوسها التي استطاعت الصمود أمام مختلف التحوّلات التي شهدها ما حولها من مجال.

يطرح هذا المقتطف أيضا عادة قديمة تتمثل في تمكين الأبّ في حياته أبنائه من الذكور من بعض المواشي من الأبقار والأغنام من الإناث في شكل هبة أو صدقة واستثناء البنت من هذه الهبة، لأنّها ترتبط باعتقاد قديم يجعل الابن عند وصوله سنّ الرشد وإقباله على مرحلة جديدة من حياته تستلزم خضوعه لتحمّل المسؤولية من خلال القيام بشؤون ماشيته بمفرده. المسألة الأخيرة التي تطرح في هذا المستوى تتعلق بالوضعيّة التي لا يكون للأبّ ضمنها أبناء من الذكور، وكيفية التعامل مع مخلفه العقاري؟

يبدو أنّ هذه المسألة هي التي جعلت القبيلة تركّز على زواج القرابة حتى تحافظ العائلة على أملاكها في إطار العائلة الأبوية حيث يحوّل استغلال الأرض في هذه الحالة إلى الصهر الذي هو في نفس الوقت ابن الأخ بالنسبة للأبّ وابن العم بالنسبة للزوجة، وهو ما يظهر في ما أورده الونشريسي حول: "من أعمر زوج ابنته التي في حجره في مال ابنته على وجه الإرفاق، وهي عادة أهل قفصة يعمرون الأزواج في أموال البنات"[2] أو من خلال "هبة بنات القبائل وأخواتهنّ لقرابتهنّ مع اشتهار العرف عندهم بعدم توريثهنّ"[3] أو في هذه المسألة حول "قوم من أهل البادية لا يحجبون نساءهم ولا يتحرون من الغيبة ولا يميّزون بين الحلال والحرام، ثمّ تابوا فاعتزلوا بأنفسهم وحجبوا نساءهم وتركوا الغيبة وردوا التبعات التي كانت عليهم وقضوا الفوائت وأعطوا الكفّارات واتبعوا الحق في أقوالهم وأحوالهم، ثم إنّ أناس من البادية زعموا أنّهم فقهاء عابوا عليهم هذه الطريقة وسموهم مبتدعين، فكل من أراد أن يسلك طريقهم منعه هؤلاء الفقهاء بكلامهم أنّهم يقولون فيهم تلك طائفة مبتدعة سلكت غير سبيل السنّة"[4].

ركز السؤال ضمن نص الفتوى على إبراز مرحلة هامّة في تطوّر حياة البدوي ارتبطت بالكثير من التحوّلات في نمط عيشه. فقد شرع في ترك حياة البداوة بكل خصائصها ليتبنى حياة التحضر ورافق ذلك العديد من التغيّرات التي شملت في مرحلة أولى الالتزام بتعاليم الدين الإسلامي وعادات الحضر من خلال:

- إعلان التوبة واعتزال المجموعة البدوية التي ينتمون إليها ثم حجب النساء لأنّ المرأة البدوية لا تحتجب عن الرجال من أهل القبيلة.

- ترك عادات الحرابة والغصب وإرجاع المغصوب من الممتلكات إلى أصحابها أو التبرع بها للمساكين والفقراء عبر مؤسسة الزاوية.

1 - Bon (Gustave le), Psychologie des foules, éd, Félix Aclan, Paris, 1905, 9ème édition. Edition électronique réalisé avec le traitement de textes Microsoft Word, 2001. Introduction.
http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques-des-sciences-sociales/index.html

2 - الونشريسي، **المعيار**، ج9، ص 497.

3 - **نفسه**، ص 153.

4 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج12، ص ص 50-49.

- تمكين النساء من الإرث.

- الاستقامة قولا وفعلا.

يلتجئ البدوي أيضا في محاولته التشبّث بتوريث الأرض للذكور من الأبناء وما ينتج عن ذلك من إشكالات تطرح عادة على أهل الحل والعقد من الفقهاء فقد أورد الونشريسي أنّ رجلا: "حبّس على ولده بعده بمنزلته في الحبس وولد ولده ذكورهم دون إناثهم ما تعاقبوا فتناسلوا ...ومن مات منهم دون عقب فيرجع إلى أخيه إن كان وإن لم يكن فلأقرب الناس بالتحبيس من ولد وحفيد"[1].

يبدو أنّ اللجوء إلى الحبس ظاهرة انتشرت بين سكان المغارب في التعامل مع مختلف أنواع العقارات. فقد اعتمد عليها سكان الأرياف كشكل من أشكال توارث الأرض في نسل المجموعة الأبوية من الذكور وفي ذلك إقصاء متعمّد للإناث داخل هذه المجموعة، وهو ما يظهر في تأكيد المحبّس للعقار على "ذكورهم دون إناثهم". لم تحد جهة الشمال الغربي محور البحث عن مثل هذه الممارسات طبعا حيث نجد لعملية تحبيس الأرض على الذكور دون الإناث رواج كبير في نصوص الأحباس الخاصة التي تعود إلى القرن السابع عشر[2].

ومجمل القول أنّ عادة إقصاء المرأة من الميراث قد تواصلت في أشكال عديدة وكانت الغاية منها التهرّب من تطبيق الحكم الشرعي وهو ما ينهض حجة على أنّ البدوي قد حافظ على العديد من العادات والممارسات التي حرّمها الدين الإسلامي.

3- البدوي وممارسة النشاط الزراعي:

لا يعني استقرار البدوي وملكيته للأرض، أنّه أصبح فلاح، بل إنّ ممارسة الزراعة كانت من مهّام العناصر المدنية التي تستغل الأرض لصالح المجموعات البدوية مقابل جزء من المحصول، وهو ما يفسّر قبول عناصر غريبة داخل المجموعات القبلية دون أن تمثّل جزء منها بدافع واحد هو ممارسة ذلك النشاط وعدم ترك الأرض دون استغلال.

مثّلت هذه الشراكة أو المزارعة أولى محاولات البدو في الاستقرار كثمن للأرض حيث يمثّل المستغل للأرض شريكا يتقاضى مقابلا لاستغلاله للأرض، ويتمّ هذا الاتفاق على حسابه وهو ما يجعله في تبعية دائمة لسيّده مالك الأرض. هذا النوع من الشراكة انتشر في تونس وفق نمط إنتاج مخصوص وسم بـ"الخماسة"[3] أي حصول المزارع على خمس المحصول، وانتشر ذلك تدريجيّا كشكل مميّز للاستغلال

---

1 - نفسه، ج 8، ص ص 45-44.

2 - **نورد نصّ التحبيس الخاص بالخذايرية بمنطقة بوسالم لأرض مساحتها حوالي 150 هكتار بسهول مجردة قرب أراضي أولاد بوسالم تعود إلى القرن السابع عشر ميلادي، والذي ورد في دفاتر الأحباس، مركز ولاية جندوبة: "أشهد محمد المالك (الحاج محمد بن الخذيري) أنّه حبّس ووقّف وأبّد جميع الأرض المذكورة على تحديدها المذكور جميع مالها من الحدود والحقوق وعامّة المنافع الداخلة فيها والخارجة عنها وما جدّ ونسب إليها قديما وحديثا على ابنه الموجود الآن وهو المكرّم أحمد وعلى ما عسى أن يتزايد له في بقيّة عمره ذكورا دون الإناث وعلى أعقابهم وأعقاب أعقابهم على الذكر دون الأنثى. عند الانقراض يعود كامل الملك إلى الحرمين الشريفين. اعتبر في ذلك مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه القائل يكفي بقول المحبّس: حبّست ووقفت وأبّدت وبد المالك رفعت وجواز ذلك بتاريخ أوّل شوّال المبارك عام 1104هـ/ 1692 متمم عليه شهادة عدلين".**

3 - التيمومي(الهادي)، **انتفاضة القصرين-تالة 1906**، دار محمد علي للنشر، الطبعة الثانية، تونس 2011، ص 35.

غير المباشر للأرض في البلاد وعمّ مختلف جهات البلاد التونسية بما في ذلك مناطق الشمال الغربي.

فقد موّل الوسط الغربي تلك المناطق بالمتعاقدين من "خمّاسة" الحبوب، حيث انتشر العديد من منظوري قبيلة الفراشيش بجهة الكاف واشتغلوا بجني الزقوقو بجبال عين دراهم[1] إذ غالبا ما تنقلوا إلى هناك بشكل فردي أو جماعي.

وأورد المؤرخ الهادي التيمومي أنّ "الخمّاس" قد عانى من الاحتقار والوضاعة طوال القرن التاسع عشر[2]، وهو ما يبرز فيما احتفظت به الذاكرة الشعبية من مأثورات وحكم على غرار: "السروح رياسه، الرتبة نزاسة، الطحين ولا الخماسة". فـ"السروح" أيّ الاشتغال بتربية المواشي والتنقل بين المراعي قد احتفظ بكثير من التبجيل لدى المجموعات الريفية، وهو ما يفسّر تواصل تشبّث أهالي الأرياف بذلك في مقابل ازدراء الأعمال المرتبطة بـ"الرتبة"[3] ومقصود ذلك خدمة الدولة التي تورث شعورا بالذل والمهانة، في حين تنبذ المجموعة الاشتغال بالزراعة وفقا لعقد "الخماسة" وتجعل من ممتهنها أحقر من الديوث الذي يقبل على نفسه بخيانة زوجته ويتركها على ذمّته. وهو ما يفسّر الدعوة إلى الخروج من إفريقية لاستشراء الخسّة بها. فقد توارثت الذاكرة الشعبية مثل تلك الأحكام واختزلتها ضمن مأثور حكمها الشفوية كالتالي: "افهم كلامي كانك كَمْبَاصْ [راجح العقل]، ارحل من فريقة، لا تقعد خمّاس". فقد تجاوز احتقار عقد "الخماسة" النظرة الدونيّة لمتهنيها محيلا على جلب الذل والعار: "الخمّاس خمّاس حتى عند خواله". فظاهرة الخماسة مرفوضة لدى مجتمع البدو حتى وإن تم الاشتغال بذلك داخل العائلة الموسّعة. كما ربطت هذه المجموعات احتقار امتهان الخماسة بالمسّ من الشرف العائلي حيث يلحق امتهان الخماسة من قبل الأب الضرر بباقي أفراد العائلة : "لا ساس[4] في بنت خمّاس ولا ساس في من خذاها" وفي ذلك إشارة إلى أنّ ممتهن "الخماسة" فاقد بالضرورة لكل فصل وأصل. أمّا بخصوص علاقة الفلاح بـ"الخمّاس" فقد حسمتها الذاكرة الجماعية لفائدة مالك الأرض وذلك بالترويج لمدلول هذا المأثور: "ضحكة الفلاح للخمّاس تخدمو عام بلاش".

ويبدو أنّ رفض المجموعات القبلية لهذه المهنة لا يرتبط فقط بالوضعية الاجتماعية المتردية لمتهنيها بقدر ما ترتبط أيضا بخدمة ملكية الغير، هو تحقير لصنف من الناشطين بالزراعة من غير المالكين للأرض. وهي اعتقادات ما تزال حاضرة في الذاكرة الجماعية حيث تشير الأحجية التالية إلى ذلك: "على ذيبنا القرناص، حرقوه صقع الليالي، يحرث ويقسم للنّاس وسهمه ديما من التالي"[5].

ذكر الونشريسي حول وظيفة الخمّاس "يحرث، وينقي، ويرفع الأغمار، ويحصد ويدرس، وينقل السبل إلى الأندر وإن شرط عليه غير ذلك فلا يجوز...وجرت العادة اليوم في البادية يشترط عليهم القيام بالبقر والاحتشاش له وحمل الحطب واستقاء الماء إن احتاج إليه وإن اشترط هو مع هذا عليهم عولته

1 - **نفسه**، ص82، ينظر حول هذه المسألة أيضا دفاتر العدول بالكاف، **أرشيف المحكمة الابتدائية بالكاف.**

2 - **نفسه**، ص82.

3 - ووفقا لما أورده المؤرخ الهادي التيمومي فإن "الرتبة" تمثل حراسة المطامير، وهي رجس لأنّ "الرتّاب" غالبا ما يتورّط في سرقة ما هو مكلّف بحراسته. م س، ص 89.

4 - ساس بمعنى الأساس والمعنى هنا هو الأصل.

5- Les Énigmes Tunisiennes, op-cit, p55.

فهي شركة وإجارة خارجية "[1].

يبرز هذا التوصيف أنّ عمل الخماسة تجاوز خدمة الأرض إلى الاعتناء بالماشية وقضاء بعض حاجات مالكي الأرض فيم يتعلق بالأعمال المنزلية الشاقة مثل جلب الماء والحطب وربّما تفسر هذه الوضعيّة القاسية الازدراء الذي يكنّه المجتمع الريفي "للخماسة".

أمّا حول علاقة الخمّاسة فيم بينهم فقد ذكر نفس المصدر "إذا قال الخمّاس لشريكه عليك اليوم أجرة الحصادين وعليّ الغذاء والعشاء، وهذا معلوم عندهم قبل هذا اليوم...وما يقع اليوم يأخذ من الزرع من الفدّان ويعملون معه معيشة الحصادين..."[2]

تعبّر مختلف هذه الأقوال التي احتفظت بها الذاكرة الجماعية على تدنّي وضعية هذه الفئة الاجتماعية فقد أعرضت عقود الخماسة المدرجة ضمن دفاتر العدول خلال العشرين سنة الأولى من فرض نظام الحماية الفرنسية على تونس عن تقديم أي إشارات حول الأوضاع الاجتماعية للخمّاس. إلا أننا نتبيّن من خلال نص معاينة لحريق شبّ في إحدى "الهناشير" الكائنة بجهة مجاز الباب[3] وهو هنشير غانم الصغيّر، قرب سكّة الحديد الرابطة بين تونس العاصمة وغار الدماء التي تمرّ على بعد كيلو مترا واحدا من شمال مدينة مجاز الباب كتب بتاريخ 7أوت 1896 أنّ سبب الحريق الذي نشب في مجموعة من الأكواخ داخل هنشير أحمد بن الحاج محمد بن عمر التوكابري هو: "...وسئلوا فرادى عن سبب الحريق وأجاب الأوّل أنّ الحريق وقع في مغيبه بدشرة توكابر والثاني كان نائما والثالث كان يدرس بالمندرة ومعه زوجته فاطمة إذ عاينا الحريق ففزعا إليه وحاولوا إخماد النار فلم يقدروا عليها وأخذا يخرجان في أثاثهما مع نهايته وقد أتت النار على جميع الأكياب [مساكن الخماسة] وأنّ الذي احترق للمرأة الأولى مريم (زوجة أحد الخمّاسة): حرام صوف وبطّانية وملحفتين من كتّان ووسادة داخلها حوايج لبسة كتّان وغرارة داخلها إحدى عشر قلبة قمح وشكارة داخلها ثلاث قلبات فول وقلبتين شعير وصاع زيت وقصعة صغيرة وسطل نحاس ظريف ومواتجية من طين. كما ذكر محمد بن بلقاسم بن علي العيّاري أنّ الذي احترق له: زوج خوابي فارغة واثني عشر قلبة فول داخلة في شكارتين من خيش وللمخمّس أحمد بن عمر المذكور ثلاثة محاريث تامة وخمس كفف"[4]

ونتعرّف من خلال هذه المعطيات على الأوضاع الاجتماعية والماديّة حول ما يمكن للخمّاس أن يملكه داخل كوخه. وتجدر الإشارة هنا أنّ ممتلكات الخمّاس من أثاث وقمح وشعير وفول هي مكاسب يحظى بها زمن الرخاء في الصيف بعد انتهاء موسم الحصاد.

يبرز التمايز بين المالك العقاري والخمّاس من حيث الوجاهة في الألقاب التي تسبق الأسماء حيث لا يسبق اسم الخمّاس سوى نعت "المكرّم" بينما تكثر النعوت التي تسبق اسم المالك مثل "الأجّل"،

1 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج 8، ص 151.

2 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج8، ص 151.

3 - ورد ضمن أطروحة الهمامي(علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية في سهول مجردة من 1875-1939 (تستور- مجاز الباب)**، دكتوراه دولة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، سنة 2000.

4 - **أرشيف محكمة الناحية بمجاز الباب، العدل خميّس العزابي، دفتر عدد 3** من، 1896-4-13 إلى 1897-5-2، عقد عدد17، ص 42.

"المكرم"، "المرعي"، "الوجيه"، "المنتخب"، "الفاضل"، "الهمام" وغيرها.

تحيل مجمل هذه الملاحظات على ما تلعبه ملكية الأرض من قيمة في تحديد وجاهة الحائزين عليه وانعدام ذلك لدى غيرهم.

انتشرت الخماسة أيضا كنمط استغلال الأرض داخل المجال الجزائري، حيث كانوا يمثلون عند انتصاب الحماية الفرنسية أكثر من 20 %من إجمالي سكان الأرياف[1].

ويعتمد الاقتصاد البدوي أساسا على الماشية التي يضاف إليها أحيانا المنتجات الزراعية. ولم يتطوّر هذان النشاطان إلاّ باعتماد قوانين متطوّرة تتعلّق بملكية الأرض واستغلال مصادر الماء، ذلك أنّ الصحراء بحكم موقعها وطبيعتها القاسية تعتبر من المجالات المتروكة، وهي بذلك من حقّ من لهم القدرة على الإقامة فيها، وبالتالي فإنّ الملكية المكتوبة ارتبطت بداية بالمجالات القبلية المتاخمة للمجال الحضري بسبب تعرضها للصراع والتنافس قصد السيطرة عليها من قبل المجموعات القبلية القويّة التي تطمح في الاستقرار، وهذا التنافس يفسّر بمدى خصوبة هذه الأراضي وقدرتها على توفير أسباب العيش المرضي لهذه المجموعات[2].

ويبدو أنّ البدوي وعلى عكس ما راج من أنّه يقبل بالاستقرار أوّل ما تمكّنه الظروف من ذلك، إلا أنّ ما بينته المعطيات يثبت أنّ البداوة اختيار له ما يبرره في ذهنية البدوي بل ويدفعه إلى الدفاع عن مثل هذا النمط من العيش. وعموما فقد تطوّر الاستقرار بنسق سريع عندما أصبحت الدولة تشجع على ذلك، حتى وإن لم تخلو مثل تلك السياسة المتبعة من قبل مصالح الدولة وفي العديد من البلدان العربية من تعارض واضح مع احترام الحرّيات وصون حقوق الإنسان[3]. لكن هذه التجربة تبرز لدى البدو استعدادات مبدئية لقبول الاستقرار فهم ولفترة طويلة كانوا أصحاب الأرض التي يعيشون عليها لكن دون أن تكون لهم ميول لممارسة النشاط الزراعي المستقر. ولدى مواجهة مثل هذه الضغوطات التي فرضتها الدولة، وجد البدو أنفسهم أمام أحد خيارين لا ثالث لهما، إمّا النزوح أو الاستقرار، فاختارت عديد المجموعات البدوية الحلّ الثاني مضحيّة بالحرية والحركة والتنقل، بل أكثر من ذلك فإنّ الأرض أصبحت ملكا للدولة تعرضها للتسويغ بأسعار رمزية وهو ما ضيّق على نمط عيش البداوة بل جعلها شبه مستحيلة أحيانا.

وجد البدوي نفسه -أمام تراجع قدرته على التنقّل نتيجة هذا التحديد للمجال الذي رافقه أيضا تحديدا لمجال تنقله- مضطرا إلى القبول بممارسة النشاط الزراعي لتوفير الغذاء لمواشيه التي لم يشغل آليات الإغارة أو السطو على الغير قصد الحصول عليها.

1- Meuleman (JH), Le Constantinois entre les deux guerres mondiales, L'évolution économique et sociale de la population rurale, Alger, OPU, 1991,p 338.

وأيضا:

2 - Bessaoud (Omar), les tribus face à la propriété individuelle en Algérie, Senatus-Conslte de 1883 et loi Warnier de 1873, op-cit.

3 - أكدت أغلب المصادر المكتوبة والشفوية التي عدنا إليها في هذا البحث على تمسّك البدوي بحريته ورفضه الخضوع لسيطرة الدولة في بعديها السياسي_ الإداري وخاصة القانوني.

يبرز دخول الفلاحة في الممارسة الاقتصادية للبدو بداية المرحلة التي من المفروض أن تؤدي إلى الملكية الفردية للأرض، لكن مهما تطوّرت قدرات البدوي فإنّه لم يكن بوسعه العيش على ما ينتجه، فقد تمثلت حاجياته في اللباس والسلاح والطعام أو الحبوب والشاي والسكر والقهوة وهي منتجات أقبل على استهلاكها بكثرة واضطر للحصول عليها بمقايضتها بما توفّر لديه من رؤوس ماشية وفائض إنتاج زراعي، ويخضع مثل هذا الجانب من حياة البدوي الاقتصادية إلى قواعد محددة تتصل بالعادات أو الأعراف. وهكذا فإن البدوي يمارس المقايضة والبيع والشراء من منطلق العرف، لأن التصرّف في الأرض أو العقار يتطلب توفر العديد من الشروط وخاصة موافقة جميع أفراد العائلة بمعناها الموسع (الأبّ والعمّ والابن الأكبر...)، فأيّ فرد من أفراد العائلة الأبوية بوسعه إبطال البيع خاصة إذا كان المتعاقد غريب لأنّ القرابة تعطي حقّ الأولوية أو "حق الشفعة" آليا.

وهكذا يبدو واضحا من خلال المصادر الرسمية أنّ البداوة لا ترتبط بصفة حتمية بالعنف أو تحيل على حياة يسودها قانون الغاب وتكون فيها الغلبة للقوي، والحال أنّ البداوة في مستواها الفردي والجماعي قد ارتبطت بممارسات حدّدها العرف، فهو يحدد بصفة واضحة الواجبات والحقوق، ومردّ هذا الموقف السلبي رفض الحضري المحبّر للتاريخ الرسمي للآخر الذي يختلف عنه ويؤذيه باختلافه هذا. وأمام غياب تاريخ مدوّن من قبل التجمعات البدوية، تداولت المصادر الرسمية قديمها وحديثها هذا الموقف السلبي دون محاولة البحث في حيثياته.

إنّ حياة البدوي تخضع إلى مجموعة من النواميس التي لا يمكنه الخروج عنها -يطلق عليها عموما اسم العرف- والتصرّف. فالقوانين التي تحدد العلاقة بين الأفراد داخل المجموعة الواحدة تنسحب على العلاقات بين القبائل، هذا القانون هو في الحقيقة مدمج في العادات والتقاليد البدوية المتوارثة ومرتبط بصفة أكيدة بالشرف أو العِرْضِ، والأهمية البليغة للعهد أو "الكلمة" في تحديد مستوى الشرف والوجاهة فـ "من أعطى كلمته أعطى رقبته". لأنّ ما يحمي البدوي في حلّه وترحاله المتواصل هي مبادئ الضيافة "حق الماء والملح والسكن" أكثر من قوانين التعامل بين القبائل تلك التي تُلزم سادة المجموعات بتقديم المساعدة وحماية حرية التنقل.

تخضع العلاقة بين المجموعات في عديد المناطق إلى العلاقات الدبلوماسية للقوّاد لكن على مستوى الأفراد فهي مرتبطة بالقوانين غير المكتوبة، لتأسيس تحالفات، حماية المجموعة، إعلان الحرب، غزو الأعداء، إبرام السلم...

ويجد البدوي تحت تصرّفه وسائل وطرق تعامل يجب عليه الانطلاق منها ليضمن لنفسه التصرّف في إطار المجموعة ولا يجد نفسه خارجها، فالحرب لها قوانينها المرتبطة بالفروسية: الحرب تعلن بعد تنبيه وتحذير معلن، ولا تعلن ضدّ القبائل التي تربطها علاقات نسب أو ولاءات وتحالفات. فالعرف يفرض على المجموعات التدخل لحماية الأفراد والمجموعات التي دخلت تحت حمايتها، حتى وإن لم يطلب منها ذلك.

وتبرز عديد التقارير خلال المرحلة الاستعمارية[1]، أنّ توسّع الأنشطة الزراعية لم يؤدّ إلى إقرار

1- اعتمدت سلط الحماية لتسهيل عملية السيطرة على الدواخل على مكاتب عربية وهي مؤسسات أنشئت سنة

مجموعات البدو ولا غيّر في طريقة عيشهم، حيث واصل أولئك فلح الأرض في الخريف، والتنقل باتجاه الصحراء في الشتاء والصعود في الربيع لجمع المحصول، وفي فترة بقاءه على الأرض المزروعة يقيم خيمته وينفصل بصفة مؤقتة عن ماشيته وهو ما يتوافق مع ما أورده العدواني حول نمط عيش المجموعات البدوية الصحراوية: "وقت الصيف والخريف يجتمعوا وفي الشتاء والربيع يتفرقوا"[1].

يتم الحرث في المناطق التليّة في شهر أكتوبر والجني في شهر جوان وجويلية، أمّا في الصحراء فيتمّ الحرث في نوفمبر والجني في ماي. فقد كانت لقبائل وفصائل ورغمة في أقصى الجنوب التونسي حقول زيتون ونخيل يمكثون فيها من شهر ماي إلى شهر أكتوبر وأراضي تزرع حبوب قريبة من مجال تنقّلهم في الشتاء. أمّا بخصوص بناء المساكن فقد تطوّر مع توسّع عقود الملكية، علما أنّ البناء على الأراضي المزروعة حبوب يتطلّب تراخيص بناء تمكّنهم من ملكيتها، وهو ما ساهم في التخلّص من الملكيات الجماعية لصالح الملكيات الفردية وتمكّن العديد من المحسوبين على البداوة من تكوين ثروات هائلة.

وقد أكد المستجوبين بخصوص تطور طرق استغلال الأرض في منطقة الشمال الغربي على أهميّة الشراكة بالنصف التي تمثّل أكثر أنواع الشراكة انتشارا. ويتم ذلك عبر إبرام عقد بين الطرفين يطالب بمقتضاه المالك بتوفير الأرض ووسائل الريّ، فيما يتكفّل الشريك بتوفير الآلات وبقية اللوازم كالأدوية والبذور (الزرّيعة) والأسمدة واليد العاملة، على أن يتم تقاسم الإنتاج مناصفة. ومن الطرق المنتشرة في استغلال الأرض بأرياف الشمال الغربي تحدّث مستجوبينا أيضا على التشارك بالثلث، حيث يقسّم المحصول بمقتضى هذه الشراكة بين ثلاث أطراف ثلث للمالك ومثله للمستغّل ومثله لكلفة الإنتاج.

ويشير الونشريسي مؤلف المعيار وضمن القضايا المتصلة بعقود الشراكة في عصره أن" رجلين

1833 في الجزائر وكان أوّل مديريها الجنرال Lamoricière. وكان لهذه المؤسسة جهاز عسكري من خريجي المعاهد العليا. تهتم هذه المؤسسة بشؤون شعوب المستعمرات وتلعب دور الوسيط بينهم وبين السلطات الفرنسية. وقد مثلت هذه المكاتب أداة ناجعة لمراقبة القبائل وممثّليها وركّزت اهتمامها على مجال سيطرة هذه القبائل ومواردها الطبيعية والاقتصادية والمالية إلى جانب ممارساتها ومواقفها من الوجود الفرنسي والتعرّف إلى عاداتها وتقاليدها وتحالفاتها وصراعاتها ونوعية النفوذ الذي يربط منتسبيها بالأرض التي يستغلونها والتعرف على المؤسسات العرفية التي تنظمها. فكان موظفي هذه المكاتب يتدخلون لحلّ النزاعات وجمع الضرائب وتعيين القيّاد وعزلهم وفرض الضرائب...وساهمت انطلاقا من ذلك في مزيد تفقير الأهالي لحساب أقليّة من الموالين للاستعمار.

- Bessaoud (Omar), les tribus face à la propriété individuelle en Algérie, op-cit.

و

- Hugonnet (F), Souvenirs d'un chef de bureau arabe, Michel Lévy Frères, Libraires-Editeurs, Paris, 1858, pp 7-12.

ينظر أيضا:

- Warnier (A), Examen des moyens d'assuré la domination en Algérie par le lieutenant-général baron de Lettang, Paris, imprimerie de A. Guyot, 1846, p10.
- Ben younet (Y), " des tribus en Algérie ? A propos de la destructions tribale durant la période coloniale ", dans Cahiers de la Méditerranée, n°75, 2007, pp 150-171.
- Davis (D.K), les mythes environnementaux de la colonisation Française au Maghreb, Seyssel, France champ-vallon, 2012, 329 pages

1 - **تاريخ العدواني**، م س، ص129.

اشتركا فأخرج أحدهما الدواب والزريعة على أن يكون له ربع الزرع وأخرج الآخر يده خاصة على أن يكون له خمس الزرع"[1] أويستأجر [الرجل] الحصاد بلقاط[2] على ما يفعله أهل البدو"[3].

يحيل هذا الوصف على أنّ الشراكة في هذا المستوى ترتبط بقدرة كل واحد من الشريكين على القيام بجزء معيّن من العمل يحدد في عقد الشراكة فحسب ما أورده الونشريسي فإنّ هذه الشراكة قسّمت العمل والربح حيث تعهد الطرف الأوّل توفيروسائل الإنتاج من دوّاب وبذور مقابل ربع المحصول أمّا الطرف الثاني فقدّم مجهوده الجسمي في العمل كيد عاملة مقابل خمس المحصول. وفي ما يتعلق بزمن الحصاد فيتم تأجيرمن يقوم بجمع المحصول مقابل نقدي أو عيني.

حول الطرق التقليدية في الحرث والحصاد يذكر أهالي الأرياف، أنّها تراجعت بعد أن انتشر استعمال الآلات الفلاحية التي قلّصت من الممارسات التي كانت ترافق مختلف مراحل استغلال الأرض خاصة في مجال زراعة الحبوب. وينطلق موسم الحرث التقليدي من خلال استعمال زوج من الثيران أو الخيل اللذين يربطان للمحراث الخشبي ثمّ الحديدي الذي يقع شدّه بحبل يجذبه الحارث وحبل ثاني مربوط في عنقي الثورين وهو ما يسمح للحارث بتوجيه المحراث والثورين في نفس الاتجاه ويحدد في نفس الوقت سرعة الحركة واتجاهها وترافق عملية حرث الأرض أناشيد وأغاني لتحفيز الحارث والثيران على السرعة والإتقان. يبدو أنّ هذه الطرق في الحرث قد انتشرت في العديد من مناطق مجال المغارب، فقد أوردت الباحثة صبرينة حقّاد[4] في مذكرة بحثها حول الشعر النسائي في قرية رافور بالبويرة الجزائرية مجموعة من أغاني الحرث والحصاد والدرس اشتهرت بها هذه المجموعات البربرية[5] على غرار ما اقتطفناه مترجما من قبل نفس الباحثة إلى اللغة العربية:

من أراد توحيد الله
فليوحده تأملا في [الزراع]
من كل حقل جابوا النعمة
إلى ميدان الدرس
كل كمّية كيلت
لم يبق إلا الله الأحد
****
ليت من يذهب مع الفلاحين [الزراع]

1 - **نفسه**، ج 8، ص 330.

2 - اللقاط حسب المنطوق الشعبي للجهة هو ما تبقي من الحبوب على الأرض بعد حصادها وعادة ما يقوم فقراء القوم بجمعه واستغلاله لتوفير الغذاء لعائلاتهم ولا يتطلب ذلك بالضرورة موافقة أصحاب الأرض لأنّ عملية الحصاد تكون قد انتهت.

3 - - **تاريخ العدواني**، م س، ص 265.

4 - حقّاد (صبرينة)، **الشعر النسائي في قرية رافور (البويرة)، مقارنة أنتروبولوجية رمزية**، مذكّرة لنيل شهادة الماجستير، قسم لغة عربية وآدابها، فرع أدب شعبي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو، كليّة الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية 2013-2012.

5 - أوردت الباحثة الأشعار باللغة البربرية ثمّ قامت بترجمتها إلى العربية. واكتفينا في نقلنا لمختلف المقتطفات المعروضة ضمن متن الدراسة بالترجمة العربية.

ليحصد معهم نصيبا
المناجل في أيديهم
ثيابهم مبلله بالعرق
في الدنيا يعيشون الأفراح
ولهم في الآخرة أجر عظيم

****

إنّه ليك يا بني ليك
الحب لينا والتبن ليك
عليك، عليك، عليك
نمحق ونطحن
نجني مائة كيس
عليك، عليك، عليك
الميدان إن لم يطحن فهو عليك
ولاّ ما الجدوى منك
وسيطحن ويرفرف
ما من أرض لم تحلف
إيه...إيه...إيه إلعب...إلعب
هاهو الخير ....هاهو الخير

****

أيّها الفلاح الذي يحرث
ليكن الله في عونك
فأنت مؤمن
من أجل عائلتك تشتغل
كم يفرحون حينما تقبل
زوج الثيران نشاطها
هيا من يساعداك في العمل
ندعو الله العزيز
أن يحميكم وبحلول الصيف
موسم الحصاد
نجني الكثير من الخيرات

****

حدث معي يا أمي كمن درس وجلس
ينتظر هبوب الرياح
ليفرز الحبّة من التبن
انهمرت الدموع من عينيه
وضع تزار وجلس يأمّل[1]

1 - **نفسه**، ص 51، راوحت الباحثة في ترجمة هذه النماذج الشعريّة البربرية، بين العاميّة والعربية الفصحى في محاولة للمحافظة على القوافي والنغمات المتطابقة.

تقدّم هذه الأغاني مختلف مراحل النشاط الزراعي من حرث الأرض إلى حصاد المحصول كما قدّمت العناصر المشاركة في هذا العمل من مختلف أفراد العائلة مع التأكيد على الفرحة التي تعمّ العائلة عند نجاح الموسم لدى القبائل البربرية. وهي تنطبق على مختلف المراحل التي حفظتها لنا ذاكرة المجموعات الريفية بمنطقة الشمال الغربي التونسي، فجل أفراد العائلة يحسنون الاشتغال بفلح الأرض وممارسة الزراعة ويتم ذلك تحت إشراف الأب في مرتبة أولى ثمّ الجدّ والأم بنفس الدرجة وأخيرا يمكن الاتكال على العم أو الجد في صورة غياب الأبّ. ويقرن البعض معرفتهم بخدمة الأرض بالعرف "لقيت بابا وأمي وجدّي والدوّار الكل يفلّحوا تعلمت منهم". فعدد الحاصلين على شهادة علمية في أيّ اختصاص فلاحي لا يتجاوز 2% من إجمالي الممارسين لهذا النشاط.

II- علاقة البدوي بالحقل: تمثلات الريفي لمجال الرحلة ولطرق استغلال الأرض

1- تمثّل مجال الرحلة وتحوّلاته

يتعين التفريق بخصوص مسألة حقوق استغلال قبائل الصحراء لأراضيهم بين حقوق سكان الصحراء حال حضورهم إلى مناطق التل وغيرها من الحقوق الأخرى. فحضور تلك المجموعات يحيل على تسميات مختلفة، حيث يمكن أن يتصل التنقل باتفاق "عشابة" وحقوق للاستغلال، تمكّن سكان الصحراء من قضاء الصيف "التصييف" في مناطق التلّ دون أي موافقة من المجموعة الموجودة على عين المكان. حيث تشكّل "العشابة" عملية انتقال بالماشية خارج المجال المملوك دون التوقف عن الانتماء إلى الدوّار. فـ "العشابة" ليست تأجير لأرض الرعي للغريب، بل هو حق المجموعات الغريبة في القدوم للرعي مع المجموعات المحلية نظير مقابل يقع الاتفاق حوله بين الطرفين. وبالمقابل تشبه "العشابة" التسويغ، في حين تمثل "العزالة" ترك الماشية ترعى لمدّة سنة كاملة مقابل الحصول على الثلث. ويبدو أنّ مختلف هذه الأنماط من المعاملات موروثة عن الممارسات القبلية العربية العائدة إلى القرن الحادي عشر، حتى وإن لا نتوفّر على ما يثبت ذلك اقتصاديا وتاريخيا، لكن ليس من المستحيل أن تكون الأمور قد حصلت على الشكل الذي ألمعنا إليه أعلاه.

بالمقابل يبدو أنّ الأتراك كانوا يستخدمون بعض القبائل الموالية خاصة في مناطق التلّ للتخلص من القبائل الممانعة في المناطق الصحراوية[1]. فقد تعرّض لويس شارل فيرو إلى مجموعة "عبد النور" التي انتقلت شتاء ونصبت خيامها بالقرب من فصائل "جرّار" مرورا بـ"أولاد سيدي سعيد بن سلامة"، الذين هاجموهم في "البيدة"، وتمكّنوا من صدّ "الجبالية" وتأديبهم عمّا اقترفوه لمّا سرّحوا مواشيهم في الحقول المزروعة، غير أنّ الحاج أحمد باي قسنطينة قد توصّل إلى إخضاع "أبناء عبد النور" سنة 1830م وشرّدهم معتمدا على القبائل الصحراوية[2].

تعود حقوق الاستغلال لدى "أولاد زيّان" في قبيلة "أولاد عابدي" أيضا إلى فترة الأتراك، حيث أنّ مجموعة من "البرانس" و"بني سويف" ونتيجة ضعف المجال الذي يسيطرون عليه قاموا بغزو مجال جيرانهم، غزوات متكررة جعلت "أولاد عابدي" يملّون حياة التناحر هذه ويقررون قسمة المجال معهم.[3]

1 - Ferraud (L.Ch), " les Harar seigneurs des Hanencha " op-cit, p 16.

2 - Ibid, 368-369.

3 - Zouzou(Abdelhamid), L'Aurès au temps de la France coloniale : Evolution politique, Economique

لا يبدو من الممكن البحث في جذور مثل هذه الممارسات بقدر ما يجب البحث في ظروفها الاقتصادية بالنسبة للمجموعات التي تعتمدها. يبدو من الوجهة القانونية أنّ هذه الممارسات لا تختلف عن الممارسات التي كانت تميّز سكّان الصحراء في انتجاعهم في مجالهم الخاص[1].

إنّ هجرة بدو شمال إفريقيا لها أسباب عديدة منها الحاجة إلى التبادل التجاري وضرورة التنّقل لجمع الحبوب في المناطق التلّية والتمر في الصحراء[2].

ركّز ماسكيراي Masqueray على أنّ طريقة التنظيم التي يخضع لها البدو في تنقّلهم هي من وضع الإدارة الاستعمارية. فقد أشار Warnier و Carette منذ سنة 1845م[3] إلى أنّه لا توجد قبائل تتنقّل بصفة اعتباطية وغير مدروسة. فأكبر المجموعات حركة وتنقّل تخضع في تحرّكها ورحلتها إلى العديد من القوانين التي تحدد بطريقة متشابهة مجال استقرارهم وفلاحتهم ورعيهم. فالبدو يتنقّلون من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بصفة دورية وفي نفس الفترة تقريبا، وربّما اختاروا نفس المناطق وذلك تحت تأثير العوامل المناخية، ولكلّ قبيلة مجال محدد للرعي، ولكنّه غير محدد من حيث المساحة، فالماشية في رعيها قد تتجاوز المجال المعروف في اتجاه أوسع، وهذا أمر غالبا ما يرتبط بكميّات الأمطار التي تنزل في الشتاء وفي الربيع أيضا. لذلك وحتى حلول سنة 1830م كانت الهجرة القبلية تخضع إلى قوانين واضحة ومعروفة. ففي المغرب الأقصى وعلى الحدود مع الجزائر يتمّ التنقل بحثا عن المراعي بشكل مضبوط، وليس كما اعتقد الأوروبيون خطأ أنّ الأمور تخرج عن كل تدبير أو تنظيم. فقد اتجه سكان المغارب قبل انتصاب الاستعمار باتجاه تفضيل الاستقرار والاشتغال بالزراعة[4].

---

et Sociale (1837-1939), Alger, éd Houma, 2001, en 2 volume, documents Thèses de Doctorat d'état à l'Université Paris XII, 1992 sous le titre de L'évolution politique, Economique et sociale de la religion de l'Aurès (1837-1939).

ينظر أيضا:

- Ben Mebarek(Roger), "Les Communes mixtes de l'Algérie, scènes de vie, en première ligne de la colonisation Française de 1775 a 1955" dans les cahiers de Mémoire, n°1, itinéraire d'un administrateur, revu et augmenté en Mars 2012. Ce récit se veut L'hommage d'un fils d'administrateur qui a eu la chance de vivre avec son père l'aventure des communes mixtes d'Algérie.

1 - " le nomadisme tend toujours a élargir son domaine et stériliser les régions avoisinantes ", Friedrich Ratzel, " Le sol, la Société, et l'Etat ", dans Revue l'Année Sociologique, 1898-1899, P 65 et suivantes. http://www.rogerrbk.comdownload1-communes-mixtes

2 - " Nos nomades ne se promènent pas au hasard, ils suivent des lignes de parcours nettement déterminées...comme l'abondance des pâturages est relative aux saisons et à l'état du ciel, leurs déplacements ressemblent à ceux des bisons, des cigognes et hirondelles ", Emile Masqueray, Souvenirs et visions d'Afrique, éd Michèle Salinas, Paris, 1894, p 65.

3 - Carette(E) et Warnier(A), Description et division de l'Algérie ; Librairie Hachette, 1847, notice extrait du Tableau de la situation des établissements Français1844-45, publié par le ministère de la guerre, p 385.

4 -Quedenfeld (M), Division et répartition de la population berbère au Maroc, traduit de l'Allemand, par H. Simon (capitaine du service des affaires indigènes au gouvernement général de l'Algérie), Alger, typographie Adolphe Jourdan, imprimeur- Libraire-éditeur, 1904, p 59.

بالمقابل وضع الاستعمار حدا للحرابة وهي حالة حرب تتسلط بمقتضاها القبائل المانعة والقوية على من هم دونها بأسا. فقد تمكنت الدولة من وضع حدّ لذلك، بصفة مباشرة عبر ممثليها الذين يوافقون على إتمام التنقل ويحددون توقيته ومناطق الاستراحة والتوقّف. نفس هذه الإجراءات تمّ تطبيقها في تونس حيث أنّ فصائل البدو كانت تحتاج إلى تصريح إداري وموافقة القبيلة التي تتعهّد باستضافتهم. وغالبا ما يكون التنقّل جماعي في شكل فرق يقودها شيوخ من كبار الأعيان في فترة محددة مرفقين بماشيتهم وخيامهم، وحال وصولهم إلى مناطق الرعي تتجمّع مختلف هذه الفرق في مجال جغرافي موّحد أو يتفرّقون على مجالات عديدة ومتقاربة وخاصة عندما تكون المراعي غير كافية. وعادة ما يكون الشيخ على دراية بمختلف المناطق التي يتجمّع فيها البدو المنتسبين إلى مجموعته والتي تخضع لحمايته ولأوامره أيضا ويقوم بزيارتهم بصفة دورية.

وعموما فقد شهدت بداية القرن العشرين تغيّر في هذه التقاليد، وأصبح البدو يتنقّلون دون مراجعة الإدارة الاستعمارية. فقد أورد Masqueray أنّ بلاد شمال إفريقيا تتركب من جبال تقطنها مجموعات قليلة العدد يمكنها حماية نفسها والدفاع عن وجودها، ومن سباسب تقطنها مجموعة من تجمعات القبائل الوفيرة العدد والقوّية تتنقّل من مرعى إلى آخر، وبين هذين الصنفين توجد عدّة درجات متفاوتة من حيث المعاش، بحيث يصحّ القول بأنّ أغلب القبائل الإفريقية بدوية بدرجات ومستقرّة بدرجات أيضا[1]. وهو ما يبرز مدى صعوبة تقديم تصنيف محدد للبداوة. فأهالي السهول حسب Villot[2] الذين تعوّد المجتمع على تسميتهم بالعرب ينقسمون إلى صنفين عرب الرحلة القصيرة الذين يفلحون السهول العليا، وعرب الرحلة الطويلة أو البدو. والفرق بينهما يبدو غير محسوس عندما نعرف أنّ بدو التنقلات المحدودة في رحلتهم نحو الجنوب يضطرّون إلى توسيع مجال تنقلهم.

إنّ سكنى الخيام لا تعني بالضرورة أننا أمام تجمّع بدوي، ذلك أنّ العديد من قبائل التلّ الذين لا يتنقلون عادة ما يقيمون في الخيام. كما هنالك العديد من سكّان التل يفلحون الأرض بعضهم يسكنون الخيام، وبعضهم يأوون إلى مباني من الحجر أو من التراب المخلوط بأغصان الأشجار[3].

ونجد في القبيلة الواحدة "فرقة" أو "عشيرة" أكثر تحضرا من مثيلاتها لأنّها تمتلك مساحة أرض

1 - Masqueray (E), Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Afrique, Paris,1886, p15.

2- Villot (le capitaine Etienne Cicile Edouard, chef du Bureau Arabe de Constantine), Mœurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie, 3ème édition, Librairie Arnolet, Libraire-éditeur, Alger, 1888, p296.

https://books.google.tn/books?id=PUEzAQAAMAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor:%89tienne+C%C3%A9cile+%C3%89douard+villot%22&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjwwYDxk7nLAhWDiSwKHdUnDosQuwUIJDAC#v=onepage&q&f=false

3- Allard (General) " Exposé des motifs du Sénatus-consulte " présenté au sénat le 9 mars 1863.

Bugeaud (Thomas-Robert), "Exposé de l'Etat actuel de la société Arabe du gouvernement et de la législation qui la régit, Alger, imprimerie du gouvernement,1844 , p 20 et suivantes.

أنظر أيضا:

- Lacroix(ML), Histoire de la Numidie et de la Mauritanie, depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'arrivée des vandales en Afrique, Réimpression Bouslama, Tunis, éd Firmin Didot Frères, 1842 p 59.

أكبر، و"عشيرة" أخرى تعيش ظروف البادية وتملك قطيع من الماشية تحتاج رعايته إلى مجال رعي أوسع. ويمكن أن تضم نفس العشيرة "دوّار" أو مجموعة من العائلات البدوية ومجموعة أخرى يغلب على أشكال عيشها وأنشطتها الاقتصادية أسلوب الاستقرار. ولا يمكن اعتماد خروج القبيلة عن مجالها المحدد أو الجماعي في إتمام عملية الفصل بين البدو والمستقرين، فاعتماد هذه التقسيمات يتسم بنجاعته الإدارية واتصاله بالضرائب والمراقبة. أمّا عن ضرورة الهجرة فإنّها لا تتأتّى فقط من طبيعة المجال ولكن أيضا من امتداد ثروة المجموعة المتأتية من امتلاكها للقطعان أو انحسارها، لذلك يتعين دائما تقديم اسم القبيلة وعدد أفرادها وحجم قطعانها حال طلب الترخيص في التنقل من الإدارة الاستعمارية.

اقترن تغيّر طرق العيش بانتشار الأمن كبديل لحالة الحرب الدائمة التي كانت سائدة. ويبدو أنّه لم يعد لعيش الأهالي في شكل مجموعات بدوية أو "زمالة" في تونس كما في الجزائر، وكنتيجة لحالة الاستقرار من دوافع موضوعية. كما أنّهم لم يعودوا في حاجة إلى التنقّل بالماشية جماعيا إلى مناطق بعيدة، فقد أضحت الرحلة تتّم عادة في شكل مجموعات صغيرة لا تتعدى عشرة أو اثنا عشر خيمة حسب ضخامة القطعان. وإجمالا نلاحظ تحوّلا بطيئا في مستوى العادات والتقاليد وطرق العيش داخل المجموعات القبلية البدوية الخاضعة لسلطة الإدارة الاستعمارية، وهي تحوّلات تبدو أكثر وضوح لدى القبائل المستقرّة أو الشبه مستقرة في المناطق التليّة.

هناك ظاهرتان وجب البحث فيهما الأولى تتعلّق بالتنقّل، هذه الظاهرة التي تضاءلت في حجمها وفي عددها بصفة تدريجية حيث نلاحظ تقلّص في مسار الرحلة وتباعد القبائل والعشائر عن بعضها البعض فالتنقل أصبح يتّم في إطار مجموعات ضيّقة، بماشية أقلّ كثافة، وهو ما ساهم في توفير مجالات للرعي دون الاضطرار إلى التنقل بعيدا.

كما أثبتت الدراسة التي أجريناها بخصوص نفس هذه المسألة حاضرا، أنّ تربية الماشية قد حافظت على أهميتها الاقتصادية داخل الأرياف، وشكّلت أهمّ مورد رزق للفئات المعيارية التي اشتغلنا عليها. بل إنّ هذا النشاط يمارس من قبل مالكي الأراضي الزراعية وغير المالكين من المزارعين الذين لا يملكون أرض. فعلى 69 عائلة تقيم بقرى وضيعات ومداشر ولاية سليانة[1] وهي المجموعات التي استهدفناها بالبحث الميداني والاستجواب، هناك 30 عائلة تمارس تربية الماشية، في حين بيّنت معطيات البحث تنوّع مكوّنات القطيع لدى المالك الواحد، مع هيمنة واضحة لتربية الأغنام، حيث لا تخلو عائلة من العائلات التي تمتهن تربية الماشية من قطيع للأغنام. وإلى جانب ذلك يتكوّن القطيع من قرابة 50 % من الأبقار، كما يربّي ثلث المالكين الماعز، وبالمقابل تراجعت تربية الخيل التي لم نسجّل لها حضور سوى لدى 6 عائلات والإبل لدى عائلتين فحسب من سكان أرياف سليانة عند تخوم الوسط الغربي التونسي.

وقد أكّد المستجوبون على تقليدية هذا النشاط وذلك من خلال ضعف حجم قطعانهم وغياب

1 - تمّ التركيز في ولاية سليانة على قرية عين الديسة التي تبعد قرابة العشر كيلومترات على مركز ولاية سليانة وقرية جاما قرب الموقع الأثري وعين بوسعدية وقرية كسرى.

الإمكانيات المادية لتوفير احتياجاتها الغذائية، وهو ما يدفع إلى التنقل خارج حدود الأوطان الاعتبارية لتلك المجموعات قصد ممارسة هذا النشاط الرعوي الواسع. فقد ثبت تنقل 29 من مجموع الثلاثين عائلة المالكة للقطعان إلى مجالات أخرى تبعد مسافات تتفاوت نسبيا، إلا أنها قريبة عامة من مجال الاستقرار. ويتمّ ذلك يوميا وتدوم الرحلة ساعات عديدة من النهار وعلى مرحلتين صباحية تنطلق باكرا مباشرة بعد صلاة الفجر لتنتهي في فترة الضحى لذلك غالبا ما يقال "فلان مشى يضحّي بالهوايش" بمعنى خرج في رحلة صباحية بالماشية، أو "يزنّق بالهوايش" يعني أنّه يتركهم يأكلون من الحشيش الموجود على ضفاف النهر أو في الحدادة التي تفصل بين الأراضي. ويمتد هذا العمل على كامل السنة باستثناء بعض أيّام الشتاء التي تنزل فيها الثلوج أو الأمطار الغزيرة ويشكل الخروج بها خطرا عليها، فيلتجئ الراعي عندها إلى الخروج لجمع الحشيش أو القشّ وتقديمه للماشية التي تبقى بالإسطبل.

الرحلة الثانية تتم بعد الغداء وتتواصل إلى غروب الشمس. أمّا عن مجال الانتجاع ففي الشتاء تتوفر المرعى بكثرة نتيجة رطوبة المناخ فيقع استغلال ضفاف الأنهار وضفاف الطرقات وضفاف السكك الحديدية أي عموما الأراضي التي تملكها الدولة ولا تراقبها، لأنّها تستغل في منشآت عمومية إلى جانب استغلال الأراضي الخاصة التي تركها مالكوها بورا لفترة معيّنة. فمن المعلوم أنّ بقايا الحيوانات تساهم في مزيد خصوبة الأرض لذلك يسمح أصحاب الأراضي المتروكة لهؤلاء بالرعي فيها دون مقابل أو بمقابل يتم تحديده بين الطرفين ويطلق على هذا الشكل من أشكال الاستغلال اسم "العشابة" أو "تعشيب أرض فلان" أيّ كرائها من مالكها لاستغلالها كمرعى للقطعان مدّة زمنية معيّنة، وغالبا ما يتم ذلك بعد موسم الحصاد حيث تقل الموارد باستثناء ما يوجد في هذه الأرض من قشّ وحبّات القمح المتناثرة بعد حصاد الأرض بطريقة عصرية أي باستعمال الآلات الحاصدة. وتوسم أيضا بـ"الباطوز والبرينسة"[1] إذا ما شكلت الأرض ملكيات كبرى وإلا فإن الحصاد يتم بطريقة تقليدية وبالتعويل على العمال الفلاحين أو "الحصّادة" إذا كانت الأرض المستغلة صغيرة أو موجودة بمنطقة وعرة يصعب على الآلة الوصول إليها مثل سفوح جبال الكاف أو تلك التي تكثر بتربتها الحجارة على غرار أراضي سليانة.

أمّا بخصوص الاكتفاء بتنقل عدد قليل من الخيام الظاهرة بمعية القطعان والذي غالبا ما يناط بعهدة مجموعة من الأفراد، فيظهر أنّ استقرار السكّان هو الذي ساهم إلى حد كبير في تراجع مجال الانتجاع وبروز طرق جديدة في ممارستها تتأقلم مع الوضعية الجديدة لهؤلاء الرحل الذين استقروا منذ فترات بعيدة نسبيا، غير أنّ وضعهم الجديد لم يلغ بَعْدُ واقع الانتجاع اليومي على مسافة قصيرة لا تتجاوز الحدود الفاصلة بين دوّار وآخر. وهو ما يحيلنا على قدرة البدوي ليس على التأقلم مع واقع الاستقرار فحسب، بل نجاحه في أقلمة هذا المحيط الجديد مع عاداته القديمة وإصراره على المحافظة على ظاهرة الانتجاع باعتماد طرق ووسائل جديدة. ففي مستوى أوّل حافظ البدوي على أوّلية قطاع الأغنام والماعز التي يسهل تنقلها وتحديد مجال رعيها لأنّها لا تحتاج إلى مناطق شاسعة للرعي. ثم التركيز

1 - تقوم "الباطوز" بحصد الحبوب، في حين تجمع "البرينسة" القشّ الناتج عن العملية الأولى في شكل مستطيلات موبوطة من الجانبين بأسلاك حديدية توسم بـ"البرينسة" وتشكل رزما أو "بالاط" والبالة الواحدة هي رزمة القش التي يقع تخزينها بترصيفها في شكل طوابق مستطيلة ومتدرّجة تسمّى النادر. لذلك درج المثل الشعبي على الإيماء إلى الطمع عبر المثل الشعبي التالي: "الفم في المخلة والعين في النادر".

على القيام بهذه الرحلة بصفة فردية والمقصود بذلك أنّ كل مالك لقطيع يقوم بذلك يوميا بنفسه أوعن طريق من ينوبه من الأبناء. والجدير بالذكر أنّ حضور المرأة في هذا المستوى كاسح، حيث تسند عادة عملية الانتجاع داخل العائلة للأبناء الصغار نسبيّا أيّ الذين لا تسعفهم صحتّهم على ممارسة النشاط الزراعي، أوللزوجة عندما يكون الزوج مشغول في خدمة الأرض خاصة في مواسم الزرع والحصاد، وقد تستعين العائلة بجار يمارس نفس النشاط فيدمج القطيعين معا صباحا ويرعى بهما ثمّ في آخر النهار يتمّ فصلهما عن بعض وتستعيد العائلة ماشيتها التي لا تبيت خارج إسطبلها مطلقا. أمّا الإمكانية الثالثة فتتمثل في تأجير العائلة لمن يقوم بالانتجاع بقطيعها مقابل أجر يحدد مسبقا، وفي هذه الحالة تطالب العائلة بتمكين العامل من المأوى والطعام والكسوة، ويسمّى ممتهن هذا النشاط "السارح" أيّ الراعي[1]. وقد بدأت هذه الظاهرة تتراجع ولم يعد يقبل عليها غير المعوزين ممن فقدوا كل إعالة واحتاجوا إلى سند وكافل جديد فتحتضن العائلة فاقد السند في مقابل الاهتمام بالماشية. وقد يتجاوز دوره إلى تنظيف الإسطبل وجلب الماء وتقديمه للماشية وغيرها من الأعمال المرتبطة بذلك النشاط.

في فصل الصيف تكثر عملية الخروج اليومي للرعي بالماشية لذلك تأخذ هذه الظاهرة بعدا جماعيا يبرز من خلال خروج الماشية صباحا في نفس الوقت تقريبا واتجاهها إلى نفس الأماكن، وهو ما يمكّن المنتجعين من الالتقاء وتجاذب أطراف الحديث وممارسة بعض الألعاب اليدوية مثل "الخربقة" أو "الكُعَبْ" (الخمس حجرات) أو "الدُرِيقه" أو الغُمَيْضَه. وتمكّن مثل هذه الفرص الماشية من الاختلاط ويسهل تبعا لذلك عملية مراقبتها. فقد ورد في الاستجواب الذي قمنا به حول هذه المسألة أنّ مرافقة الماشية تكون بصفة فردية بنسبة 100% على أنّه يمكن أن يتصاحب في ذلك أكثر من فرد من العائلة أو يقع التداول بينهم، ولكنّ ذلك لا يمنع اتفاق أفراد من نفس الدوّار على الخروج بالمواشي سويّة.

والظن أنّ هذه التطوّرات التي عاينتها عمليات الانتجاع، تعود إلى فترات سابقة أو أنّها قد حصلت بالتدرّج وعلى مراحل. فقد ذكر الونشريسي في معياره وصفا لعملية الرعي في عصره "العادة في الرعاة أن يذهبوا بكثير من مواشي الناس إلى المواضع البعيدة طلبا للمراعي ولو كلفوا عند الحلب أن يحلبوا لكل واحد ممن له في الماشية شيء لم يمكنهم فضلا عن أن يعقدوا له جبنه على حدة فصار الحرج فيه لأصحاب الماشية والرعاة أشدّ"[2].

ركز الونشريسي من خلال هذه المسألة على أنّ عملية الانتقال بالماشية يتم عن طريق مجموعة من الأفراد من داخل القبيلة لفترة يبدو أنّها طويلة نسبيا، وهو ما يفسّر التجاء هؤلاء إلى جمع الإنتاج الحيواني من الألبان والأجبان، ثم اقتسامها بطريقة متساوية بين مالكي المواشي حال العودة من الانتجاع. وتستوجب هذه الظاهرة التساؤل بخصوص مدى شرعية مثل هذا التصرّف دينيا.

يمكن أنّ يتم الانتجاع أيضا عن طريق استئجار فرد أو أكثر لمرافقة الماشية، كما تواصلت ظاهرة

1 - حول تطوّر وظيفة الراعي في المجال التونسي ينظر:

بالراشد (محمد)، التحوّلات الاجتماعية بالريف التونسي، حالة رعاة الظاهر التونسي، **موقع أنفاس نت الإلكتروني**، بتاريخ 3أفريل 2014.

http//:www.anfasse.org2010-12-30-16-21-59/5365-2014-05-03-17-54-49/

2 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج5، ص 215.

العمل الجماعي بين أفراد المجموعات المستقرّة على عادتها القديمة في طبخ الطعام والأكل الجماعي، وهو ما يبرز في هذا التوصيف حيث "يجتمع جماعة أصحاب غنم فيستأجرون راعيا أو أكثر ويخلطون اللبن كما وصفت وكذلك معارف أو قرابة في عجن خبز وطبخ لحم وما أشبه، ثمّ يقسمون ذلك كله أو يأكلونه جميعا ولا مشاحّة بينهم"[1].

رغم أنّ هذه الممارسات شائعة لدى مختلف المجموعات التي استهدفها بحثنا الميداني إلا أنّ نسبة هامة منهم لا تعرف معنى هذا الفعل الذي تقوم به، ولا إلى أي زمان تعود جذوره. وهو ما اتضح لنا من خلال تساؤلنا المقصود بخصوص مدلول تقليد "الهطاية"[2] في محاولة لتحديد مدى احتفاظ الذاكرة الجماعية والفردية أيضا بمعاني ارتبطت بممارسات قديمة[3].

بيّنت الدراسة غياب مدلول دقيق "للهطاية" لدى فئة الشباب خاصة، ويتدرج ذلك من عدم التعرّف على ذلك مطلقا إلى التباس معناه والخلط بين "الهطاية" و"الطيّاش". أمّا عن مستجوبينا من الكهول والشيوخ فإنّ ذاكرتهم تستحضر هذا المفهوم بكثير من الحنين والأسف عن تغيّر الزمن "يا حسرة على عادات بكري".

ويتصل مدلول الهطاية لدى هذه المجموعات بالمجال الريفي وبخصوصيات معاشهم، حيث

---

1 - **نفسه**، ص 216..

2 - الهطاية: هي مشاركة قبائل الوسط في الحصاد بالشمال التونسي، وتسمّى أيضا "الصيّافة" نسبة إلى الصيف أو "العشّارة" لأنّهم ينالون مقابل عملهم عُشر ما يحصدونه من سنابل. ويتميّز هذا التنقل بالانتظام والاستمرار. التيمومي(الهادي)، **انتفاضة القصرين**، م س، ص 83.

3 - ورد في المداخلات التي أكدت معرفتها بالمسألة عديد النقاط التي حاولنا حصرها حتى نتحاشى التكرار نقدّمها ونحاول التعليق عليها تباعا: "التنقل من مناطق الجفاف نحو مناطق فيها النعمة"، أو "أشخاص ينتقلون من قرية إلى قرية لجمع الحبوب في موسم الحصاد"، أو "التنقل للمشاركة في الحصاد "

هي انتقال قبيلة من الجنوب في موسم الحصاد إلى الشمال لجمع القمح الساقط على الأرض"

هم "الرحل"

هم "الناس إلي يجوا من الجنوب يحصدوا القمح"

هم "الحصّادة"

هم "الناس إلي يتنقلوا للرعي بالماشية"

هم "مجموعة من الأفراد يتنقلون من قرية إلى أخرى قصد إيجاد المرعى للماشية"

هم "أهل الريف منتقلون للرعي"

هم "الناس إلي ينزلوا للرعي بالماشية في أماكن متفرقة"

هم "عمّال الأرض المأجورين"

"الهطاية هي الترحال والتنقل"

هي "مجموعة من العائلات تنتقل عبر الأرياف للبحث عن مكان للرعي بأغنامهم"

هي عبارة عن عائلات متنقلة بين الأرياف بحثا عن مرعى لأغنامهم"

هم "يقدمون من مناطق بعيدة في الصيف للحصاد"

هم "الرحالة من مكان إلى آخر"

هم "الغلامة إلي يجوا يسرحوا بالسعي في الصيف"

هم "العشّابة"

هم "مجموعة من الأفراد ينتقلون من مكان لآخر قصد وجود الرعي للماشية.

يبدو واضحا أنّ الذاكرة الجماعية قد احتفظت لدى هذه المجموعات بفكرة أساسية لها ارتباط وثيق بالحركة في طرحهم لمسألة الهطاية، فهي "التنقل" "الانتقال" "النزول" "الهبوط" "الترحال" "القدوم" "المجيء"...

جميع هذه المصطلحات تكرّرت ضمن ردود المستجوبين حول المسألة.

وتختلف هذه الحركة من حيث التحديد حسب مجال استقرار المستجوب فهي النزول أو الهبوط لدى سكان المرتفعات أو "الجبالية" على اختلاف مواقعهم. وهنا يستوقفنا استعمال هذا المصطلح بكثرة للدلالة عموما على الانتقال من مكان إلى آخر لكن دائما للحديث عن الاتجاه من الغرب نحو الشرق. فالكافي هابط أو نازل لجندوبة والجندوبي هابط لباجة أو لتونس ...إذن فالتنقل لدى هذه المجموعات اقترن بمجال الاستقرار والوعي بالانتماء إلى مجال مرتفع مقارنة ببقية المجال التونسي. وهو ما يفسّر أيضا ربط التنقل قديما بالوضع حاضرا وهو ما يحيلنا على فكرة ثانية تستوقفنا في تحديد هذه المجموعات لمفهوم "الهطاية" تتعلق بنوعية هذه الحركة فهي القدوم والمجيء أيّ أنّ المجال محور الدراسة في ذاكرة أهله هو مجال الوفود مجال يستقبل هؤلاء المنتقلين من أماكن مختلفة، وهو ما يقصي مشاركة هذه المجموعات في هذه الحركة، ويحصرها في الآخر الوافد على مجموعة طلبا لحاجة نفضل التوقف عند طبيعتها لاحقا.

وفي انتظار ذلك نشير إلى أنّ "الهطاية" حركة يقوم بها الآخر في اتجاه المجال الذي ينتسب إليه الأنا، بينما يبرز هذا الأخير خارجا عن هذا الفعل وغير منخرط فيه إلا باستقبال الآخر. فهل يمكن أن نفهم من ذلك رفض الذاكرة الجماعية لعادات وممارسات قديمة باعتبار عدم تواؤمها مع غلبة الشعور بالاستقرار والاكتفاء حاضرا؟

وتثير "الهطاية" مسألة أخرى تتعلق بالقائمين عليها. فتارة يقع توصيفهم ب"مجموعة من الأفراد" وطورا هم "مجموعة من العائلات" أو "مجموعة من الأشخاص" أو "الناس" أو "أهل الريف" أو "العمّال" أو "الغلاّمة" أو "العشّابة"[1] أو "الرحّالة" أو "الحصّادة". ومختلف هذه النعوت تحيل على

---

1 - العشّابة: انتقال البدو بماشيتهم بحثا عن المراعي. ويذكر الهادي التيمومي في دراسته حول قبيلة الفراشيش خلال القرن التاسع عشر أنّه توجد حركتان جماعيتان تجرفان أعدادا غفيرة من الفراشيش خارج منطقتهم خاصة في سنوات المجاعة وهما "الهطاية" والعشّابة". التيمومي (الهادي)، **انتفاضة القصرين**، م س، ص 83.
يبدو أنّ هذه الممارسات كانت حاضرة إلى فترات غير بعيدة من القرن العشرين فقد بيّنت وثائق الأرشيف الوطني أنّ منطقة الكاف خلال سنة 1936 وفّرت 12.500 هكتار لاستقبال 25.000 رأس من الأغنام. **الأرشيف الوطني التونسي**، السلسلة E، صندوق رقم 234، ملف عدد 3، وثيقة بدون عنوان، حول الانتجاع، بتاريخ 16 ماي 1936. ورغم محاولة السلط الفرنسية مراقبة واحتواء حركة الهطاية. **الأرشيف الوطني التونسي**، السلسلة E، صندوق رقم 234، ملف عدد 3، مراسلة من المقيم العام إلى المراقبين المدنيين حول مراقبة المنتجعين بتاريخ 11 ماي 1936.
فإنّ هذه الظاهرة تواصلت وتدعّمت خاصة في فترات الجفاف والأزمات وهو ما ولّد تذمّر السكان المحليين من هذه الظاهرة. حيث ورد في تقرير المراقب المدني بالكاف إلى المقيم العام في 9 ماي 1937: "يستقرون عنوة فوق أراضي فلاحي الجهة ويرفضون الخروج منها ويستعملون العنف ضدّ كل من يحاول إخراجهم بالقوّة" وقد وصل التوتّر بين هؤلاء إلى حد تبادل إطلاق النار. **أرشيف الإقامة العامّة**، بكرة R 259، سلسلة 14، صندوق رقم 1952، ملف عدد1، مراسلة من المراقب المدني بالكاف إلى المقيم العام بتاريخ 18 جوان 1938. وقد ورد في هذا التقرير توصيفات ونعوت سلبية مثل "اللصوص وقطّاع الطرق والمتعجرفين.."

حصول تطوّر في طبيعة الثقافة التي ميّزت ولا تزال هذه المجموعات قديما وحديثا.

فمن الواضح أنّ تلك المجموعات تربط ظاهرة التنقل حاضرا بنعوت جديدة حيث نعاين من خلالها غيابا شبه كلي لمصطلحات قديمة على غرار "القبيلة" أو "البدو" في توصيفاتهم. وبالمقابل عوّض ذلك بنعوت جديدة مستحدثة أصبحت أكثر انتشارا، وهي "العائلة أو مجموعة من العائلات" أو "الناس"، وهو ما يحيل على احتفاظ الذاكرة ولو نسبيا بتقاليد الترحال الجماعي حيث كان التنقّل يتمّ في إطار الفرق أو الدواوير.

هناك في مستوى ثاني تغييب ليس لمفهوم القبيلة والبدو فحسب، بل أيضا للوعي بالعمل الجماعي وذلك من خلال الحديث عن ارتباط ظاهرة الترحال بالفرد أو "مجموعة من الأفراد"[1] وفي ذلك نفي لأيّ روابط عرقية أو صلة قرابة بالنسب للأفراد الذين يمارسون ذلك. وهو ما ينهض حجة على تبدل الأوضاع وتجذّر الوعي بالفرد كذات مستقلة والقطع مع الوعي بالانتساب القبلي. غياب مفهوم القبيلة يبرز أيضا من خلال تحديد مجال الانتجاع الذي لم يعد يحدّد انطلاقا من أسماء القبائل المهيمنة كخمير والحنانشة وأولاد بوسالم، بقدرما أصبح خاضعا لطبيعة المجال وخصائصه، وهو ما يحيل على تمثّل المجموعة لمجال الانتجاع.

وترتبط المسألة الموالية بمجال التنقل، حيث عبّر المستجوبون في محاولاتهم تحديد مجال تنقل الأفراد أو العائلات باللجوء إلى عبارات متعدّدة يمكن تقسيمها إلى مستويين:

المستوى الأوّل يتعلق بمجال مجهول والبعيد وغير دقيق: "من مناطق بعيدة" أو "من مكان إلى آخر" أو "أماكن متفرّقة" دون تحديد طبيعة هذه المجالات ولا وجهتها.

أمّا المستوى الثاني فيبدو أكثر دقّة في التحديد مع تفاوت في تدقيق المجال دائما مثل التأكيد على أنّ التنقل يتّم "من الجنوب في اتجاه الشمال" أو "من قرية إلى قرية" أو "بين الأرياف" أو "عبر أرياف المدينة". هذا التفاوت في التأكيد على طبيعة المجال نابع عن تفاوت أيضا في الوعي بمعاني المصطلحات المستعملة أو خلط بينها مثل استعمال مصطلحي القرية والريف كمجال للانتجاع رغم أنّ هذه الظاهرة ارتبطت تاريخيا بمجال الرعي وعدم الاستقرار بينما ارتبط مصطلحات القرية والريف بالاستقرار والفلح. وهو ما يحيل على نوع من التداخل في المفاهيم تفسّره حالة العيش في مرحلة تجمع بين صفات البدو الرحل والفلاحين المستقرّين. هذه الازدواجية في المعاش خلقت وعي جديد جعل من الريف والقرية في تمثّل هذه المجموعات، مجال البدو بالتناظر مع المدينة التي تمثّل بالضرورة مجال الحضر، وتغيّب تبعا لذلك التقسيم الذي أكّد عليه ابن خلدون في عمرانه.

---

1 - يذكر قوستاف لبون Gustave le Bon حول المصطلح أنّه في المعنى العادي للمصطلح "المجموعة" تمثّل التقاء أفراد مهما كانت قوميتهم، وظائفهم، أجناسهم وأسباب تجمّعهم. أمّا من الناحية النفسية فالمصطلح يأخذ معنى آخر فهو يعني في بعض الحالات تجمّع أفراد لهم سمات جديدة مختلفة عن سمات الأفراد المكوّنين للمجموعة الأصلية. ثم توجّه الأحاسيس والأفكار النابعة عن الأفراد في اتجاه واحد فتتكوّن بذلك روح الجماعة وتذوب روح الفرد كمرحلة وسيطة وأكيدة وتتحوّل في مرحلة أخيرة الجماعة إلى مجموعة منظّمة، تكوّن روح أو شخصية واحدة تكون خاضعة لقانون الوحدة الثقافية والذهنية للمجموعة.

Bon (Gustave le), Psychologie des foules, op-cit , Introduction.

النقطة الموالية ترتبط بحضور الزمن في هذه الرحلة حيث وردت في الإجابات إحالات على زمن الرحلة مع بعض التداخل مع الغاية من التنقل حيث ورد "في موسم الحصاد " أو "لحصاد القمح والشعير" أو " في الصيف للحصاد" أو "في موسم الحصاد لجمع القمح الساقط على الأرض" أو أنّ تعريفهم متصل وفي كلمة واحدة بطبيعة النشاط الذي يأتونه ونقصد الحصاد.

من خلال هذه النماذج المتكررة نلاحظ شبه إجماع على ارتباط "الهطاية" بفصل الصيف وبموسم الحصاد في منطقة الشمال الغربي "إلي يجوا من الجنوب يحصدوا القمح". وهو ما يؤكّد ما أشرنا إليه سابقا بخصوص احتفاظ الذاكرة الجماعية بأنّ الانتجاع ممارسة يأتيها الآخرون داخل مجال سيطرة الأنا، لذلك وقع حصر الفعل زمنيا في فصل يحتاج فيه الأنا إلى الآخر وهو فصل الصيف الذي تكثر فيه الأنشطة المتّصلة بالحصاد وتدعّم خلاله حركة التنقل من جهات الجنوب باتجاه مناطق الشمال أو "انتقال قبيلة من الجنوب في موسم الحصاد إلى الشمال لجمع القمح الساقط على الأرض". بالمقابل أسقطت الذاكرة الجماعية جانبا آخر من الرحلة اتصل برحلة الشتاء التي تعوّدت قبائل الشمال على إتمامها نحو مناطق إنتاج التمور بالجنوب.

أكّد بعض المتدخلين على أنّ التنقل يكون أيضا "من مناطق الجفاف نحو مناطق فيها "النعمة" أو "للرعي بالماشية" أو "قصد إيجاد المرعى للماشية" أو "إلي ينزلوا للرعي بالماشية" أو "للبحث عن مكان للرعي بأغنامهم" أو "الغَلاّمَه[1] إلي يجُوا يَسِرْحُوا بالسَعْيْ[2] في الصيف". وتربط مختلف هذه التوصيفات عملية التنقل بالأنشطة الرعوية عامّة وتربية الأغنام على وجه الخصوص، وهو ما يفسّر الخلط بين مدلول "الهطايه" وغيره من المصطلحات المتداولة حاضرا على غرار "الغّلامة" أو "الغنّامة" و "الخضّارة"[3]

وحول أهمية تربية الأغنام في حياة أهالي الريف احتفظت الذاكرة الجماعية بالعديد من الأحاجي من ذلك مثلا: "على أنثى سمحة اللون بها تزهى الخواطر، رقدت وفزّت من النوم من تحت كوّاي شاطر "[4]، أو على أنثى جميلة، وجميلة على كل حد، إذا حطّت بها المصيبة ما لقات حدّ"[5]

تكتسي تربية الماشية من الأبقار والأغنام والماعز أهمية كبرى في معاش أهالي الأرياف وذلك لما توفّره من إنتاج غذائي هام ومتنوّع، فإلى جانب لحومها تعتمد مختلف العائلات على ما توفّره الماشية من حليب ومشتقاته، حيث عاين استغلال الحليب في إنتاج الزبدة انتشارا واسعا: "على أربعة بنات جابوا

1 - الغلامة (الغنّامة) مرادف للهطاية والمصطلح الأكثر شيوعا حاليا لأنّه يرتبط بحركة الانتجاع بالأغنام تكون عائلية أو جماعية من الوسط نحو الشمال وفي فصل الصيف.

2 - السعي: في المنطوق الشفوي للشمال الغربي تعني الماشية بمختلف أنواعها.

3 - الخضّارة: كلمة تعبّر عن ممارسة قديمة حديثة تتمثّل في قدوم أفراد من فلاّحي الساحل لشراء محصول غلال الصيف خاصة الدلاع والبطيخ والخضر أيضا وخاصة الفلفل والطماطم من فلاحي منطقة الشمال الغربي. ويتمّ ذلك في فصل الصيف قبل نضج المحصول ثمّ يتمّ جنيه من قبل الخضّارة وبيعه في أسواق مدن الساحل والعاصمة تونس. ولعل ما يفسّر هذا الخلط لدى بعض الفئات هو هذا الاشتراك بين الطرفين في القدوم من خارج مجال الشمال الغربي والتزامن مع حلول فصل الصيف.

4- Les Énigmes Tunisiennes, op-cit, p248 .

5 - Ibid, p 249.

ذكر، داخ الدهر، جاب أنثى وذكر"[1]. وتستغل في تحضير "الشكوة" جلد الماعز بعد طليه بالدباغ والملح ثم شدّه من الأطراف بمسامير على الأرض في مكان نظيف ومعرض للتهوية وبعيدا عن أشعة الشمس لمدّة يومين أو ثلاثة، على أن يتم غسله جيّدا وتحويله بعد ذلك إلى كيس من الجلد يوضع فيه الحليب المخمّر. ويقع شدّ هذا الكيس للأعلى بحبل يتم تحريكها شدا وجزرا، وفي الأثناء يضاف إلى الحليب المرجوج داخلها بعض الماء حتى ينضج السائل ويتحوّل بالمداومة على التحريك أو الرجّ إلى مزيج من الزبدة واللبن الحامض: "معلقة في الخشب من برّة زغب وداخلها ذهب"[2].

"علّي مذبوحة بالسكين وتمشي على عين قفاها تحيا مولاه مديّن يا سعد من لقاها"[3]

"علّي شدّت بالحبال وقالت يا عالي الدرجات، جابت طفلة وطفل، الأنثى أغلى في السومات"[4]

"علّي تبكّر منِ الأفجار يجي الهم صدفة تلقاه تجري وتولد واقفه"[5]

يرافق عملية "مخض الشكوة" بعض الأغاني التي تسلّي وتساهم في مرور الزمن بسرعة، خاصة وأنّ المخض أو تحريك الكيس الجلدي ورجّه لا يزيد عن تكرار نفس الحركات لمدة تفوق الساعة من الزمن، وفي ذلك تكرر النسوة عند القيام بمخض اللبن كلمات هذه الأغنية التراثية:

دزّ كُريمة دزّ
ما بتش تدزّ
كيف يجي مولاها
ويعطيني كراها
كراها قصعة شعير
في القصع الكبير

نجد لمثل هذه الأغاني صدى مشابه بالأرياف الجزائرية لدى جماعات تزي وزو البربرية:

باسم الله سأبدأ المخض
كوني معي أيتها الملائكة
قلت اسبقوا جميعا
ممخضتي ستلحقكم
أرسلها للجبل

---

1 - Les Énigmes Tunisiennes, op-cit, p244

تحيل استعارة "الأربع بنات" على "الضرع" أو مواضع أثدية النعاج الأربعة، أمّا الذكر فهي استعارة عن الحليب المتمخض في "الشكوة" وتحوّله بعد الدوران الذي أصابه من الرجّ إلى زبدة ولبن.

2- Ibid, p245

3 - Ibidem.

4 - Ibid, p246

الشكوة-الزبدة واللبن

5 - Ibid, p245

عند آث لعزيب[1] وآث وشلوح[2]

ستمتلئ بالزبدة وتقبل

****

ممخضتي دوّح دوّح[3]

ستذهب عند عرب آث وشلوح

ستمتلئ بالزبدة وتقبل

حليبها لذيذ

زبدتها فيها نفع

****

ممخضتي يا ذات السعد

سيخلف زوجا الثيران

حليبها يزداد لذّة

وتكون فيه بركه

من يملكك في بيته

في الصيف سيجني الخيرات[4]

ظاهريا تبدو هذه التحوّلات عادية أو عملية آلية ولكنّها – بعد دراسة معمّقة للمسألة – تحيل على العديد من الاستنتاجات التي يمكن اختزالها كالتالي:

- نهاية القبيلة أو الحياة القبلية التي تتميّز باللحمة والترابط وبتقسيم الأدوار وهيمنة الصبغة الجماعية على مختلف الأفعال والممارسات القبلية، ذلك أنّ قوّة الالتحام والعصبية هي الضامن الوحيد للتواصل والصمود وبغياب هذه الضمانات تصبح نظرية القبيلة مهدّدة بالانقراض. فإسناد الاهتمام بالماشية إلى مجموعة من الأفراد من القبيلة أو من المجموعات المجاورة كانت له العديد من التأثيرات الاجتماعية الهامّة التي تبرز تحوّل الرحلة البدوية، فقد بقي هناك دائما ماشية تتنقل في "اسبانيا" وفي "إيطاليا" وفي "منطقة بروفنس جنوب فرنسا" لكن لا يوجد بالضرورة بدوا بالمعنى الذي اتخذه هذا المصطلح على مجال المغارب حيث أحال على لجوء قبائل بأكملها إلى التنقل حسب المواسم[5]. وهو ما يفسّر تشبّث هذه المجموعات في المحافظة على هذه الظاهرة وتطوّرها في اتجاه أشكال جديدة للانتجاع ربّما أقل توترا لكنّها أكثر انتشارا، وهو ما ساهم في تراجع التصوّرات التقليدية المتصلة بمعاش القبيلة، مع تواصل اللجوء إلى العديد من الممارسات أو التقاليد التي لها أصول قبلية.

---

1 - آث لعزيب: أماكن الرعي والكلأ

2 - آث وشلوح: عرب البادية والخيام

3 - حركة ذهاب وإياب أثناء دفع مهد الطفل وتستعمل نفس الحركة أيضا للشكوة أو الممخضة.

4 - حفّاد (صبرينة)، **الشعر النسائي في قرية رافور (البويرة)، مقارنة أنتروبولوجية رمزية**، مذكّرة لنيل شهادة الماجستير، قسم لغة عربية وآدابها، فرع أدب شعبي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو، كليّة الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية 2012-2013. ص 141.

5- Toynbee(A), *La grande aventure de l'humanité*, op-cit, p. 96.

- اقتران البداوة في هذا المجال بمجموعة الأفراد الذين يتنقّلون مع الماشية، أمّا بقية مكوّنات هذه التجمّعات فقد فقدت إحدى أهمّ المميزات البدوية وهي التنقل وذلك من خلال كفّها عن المشاركة في هذا النشاط مع المحافظة على امتلاكها لقطعان الماشية وبأحجام متفاوتة، وتفضيلها التعويل على الأشكال الجاهدة القائمة على التسمين للبيع في السوق.

- يبدو أنّه بات من الصعب القضاء على هذه الظاهرة قضاء كليّا. فبين أهالي التل الذين اختصّوا في الفلاحة توجد تجمّعات تمتهن تربية الأغنام التي تمثل مصدر الثروة وتلعب دورا كبيرا في الحياة الاقتصادية للمنطقة، وهم من أطلق عليهم توينبي "بدو الخرفان"[1] يقومون برحلات موسمية حسب الضرورة، حيث حدّدت حاجيات الاقتصاد الرعوي هجرات جماعات البدو.

سنحاول تحديد أهمّ التحوّلات التي بإمكانها أن توصلنا إلى التفريق بين المستقرين من البدو الصحراويين، ولن نؤكّد هنا على البدو المنتشرين داخل المجال الاعتباري للمغرب الأقصى وذلك لعدم توّفرنا على معطيات تسمح بإخضاعهم إلى التصنيف الذي عرفه بدو إيالتي الجزائر وتونس رغم وجود بدو بالمغرب عكس ما هو سائد.

*** البدو المستقرين**

تحتل الأنشطة الزراعية مكانة أساسية ضمن معاش هذا الصنف، وتسيطر على بقية الأنشطة المكملة مثل تربية الماشية. ولكن يبدو أنّ هؤلاء لم يتمركزوا على الأرض بشكل نهائي مثل سكّان المدن والجبال حيث راوحوا بين سكنى "الخيام" و"القرابي Gourbis أو الأكواخ"، وربّما سكنوا الخيام دون أن ينقلوها كامل السنة على مسافة بعض مئات الأمتار لأسباب مناخية محليّة، وهذه وضعية قسم كبير من أهالي التّل قبل مجيء الاستعمار الفرنسي. وتملك هذه المجموعات مساحات شاسعة للرعي، وهم لا يزرعون إلاّ كميات ضئيلة من الحبوب تكفي لاستهلاكهم الخاص. أمّا خلال الفترة الاستعمارية فقد تراجعت المساحات التي استغلّوها بسبب منافسة المعمرين وارتفاع عدد المستقرين الذين نافسوهم في استغلال الأراضي لحسابهم الخاص. ويذكر Pouyanne[2] أنّ أهالي "تلمسان" نصف مستقرّين بحكم أنّهم يغيّرون مجال استقرارهم بصفة دائمة، لكن دون الابتعاد عن حدود أوطانهم. فالدوّار يبقى دائما في إطار محدد بينما ينتقل الأهالي إلى مكان آخر لتركيز خيامهم، لأنّ الإدارة الاستعمارية تمنعهم من الخروج من الإطار الذي حددته لهم. لذلك عمد العديد من مربي المواشي إلى استئجار بعض الأفراد للتنقل بالماشية خارج حدود الوّطن للرعي بقطعانهم شتاء، مع الحرص على عدم التغيّب كثيرا خارج الدوّار.

أمّا سكّان سهول سطيف شرقا فإنّهم يعيشون في "الخيام" ضمن "دواوير" مغيّرين أماكن استقرارهم حسب الحاجة ودون الخروج عن الحدود الأصلية للقبيلة إلا خلال سنوات الجفاف حيث يتوجّهون إلى مضارب القبائل المجاورة التي تربطهم بها علاقات تقليدية وقديمة في حين يوجّه بعضهم مواشيهم إلى جهات الجنوب لقضاء الشتاء هناك، أمّا خارج المجال العسكري فوجدت أيضا مجموعات

1 - Toynbee(A), La grande aventure de l'humanité, op-cit, p96.

2 -Pouyanne (Maurice), La propriété foncière, op-cit, p 108.

مستقرّة في "سعيدة" مثلا[1].

ويتسم الوضع في تونس بنفس الخصوصيات تقريبا، حيث أقلع المستقرون عن التنقل، مفضلين توجيه قطعانهم صحبة بعض الأفراد ملتزمين بالبقاء داخل الحيّز الاعتباري لمجالهم.

*** البدو المتنقلين داخل مجال ضيق أو محدود:**

ويتكوّنون من مجموعات كبيرة تتنقل على مساحات تتراوح بين 20 و 50 كلم، وهم يقطنون مناطق نصف تلّية، تشكّل الزراعة داخلها نشاطا ثانوي، لذلك فهم مجبرون على التنقل في فترات غير محددة بحثا عن المراعي دون الابتعاد عن مجال استقرارهم الأصلي، على غرار قبائل "بوغار"، و"شلالة"، و"بوسعادة"، و"سيدي عيسى"، وكذلك قبائل المناطق الجبلية المستوطنة للأطلس الصحراوي و"جبل كسور"، "جبل عمّور"، و"الأوراس"، بينما يمثل هؤلاء في تونس[2] أهالي السباسب ويكون مجال تنقّل تلك المجموعات ضيّقا لا يمتد إلا خلال فترات الجفاف، حيث يتوجّهون نحو السباسب الغربية في فصل الشتاء ونحو الجبال في فصل الصيف، وبالمقابل تكون الهجرة في اتجاهات بعيدة نادرة، حيث ينتقل أهالي "زغوان" و"باجة" نحو "السواسي" و"مليتة" وأهالي "الكاف" و"مكثر" في اتجاه "الحامّة" في الشتاء[3].

تعطي هذه المجموعات تقريبا نفس الأهمية للأنشطة الزراعية ولتربية الماشية، لأنّ المجال الجغرافي يتميّز بعناصر طبيعية ومناخية غير ملائمة لتربية المواشي على مدار السنة، وهم نصف مستقرين، لأنّهم لا يهاجرون بصفة منتظمة وجماعية وليست لهم مناطق استقرار في الشتاء وأخرى للصيف.

*** البدو المستقرين بأكثر من منطقة واحدة:**

تتميّز هذه المجموعات البدوية بمناطق تنقل واضحة وعلى مسافات أكثر اتسّاع، مناطق للاستقرار في الصيف وأخرى في الشتاء ، وفي بعض الأحيان في الخريف وفي الربيع أيضا[4]. وتكون مناطق الاستقرار

---

1 - سعيدة هي بلد الغنم، دخلت هذه القبائل تحت سيطرة الإدارة الفرنسية بداية من سنة 1903.

2 - يتحدث منشيكور عن علاقات مصاهرة بين أولاد عيّار ونساء من جلاص وأنّ هذه المجموعات إلى جانب أولاد عون كانت شبه مستقرة وشبه بدوية ، أغلبهم يسكن منازل مبنية من الحجر في الشتاء والخيام في الصيف وعادة ما تنقل الخيام في الشتاء إلى الحقول والغابات التي تكون أكثر دفئا وأقلّ برودة وهو ما يبرز أنّ التنقل بين مجمل هذه القبائل كان واقعا إلى بداية القرن العشرين.

Monchicourt(Charles), Le Massif de Mactar, Tunisie Centrale, dans Annales de Géographie, Volume 10, n°52, 1901,pp 346-369.

http://www.persee.fr/doc/geo-0003-4010-1901-num-10-52-5013

3 - Ibid.

4 - Le Pays du Mouton : des conditions d'existence des troupeaux sur les hauts-plateaux et dans le Sud de l'Algérie rédigé sous la direction de M.E, Du Champ, par.A Turlin, F. Accardo, G.B.M Flamand, éd impr. De Giralt, janvier 1893, p 16 et 405.

ينظر أيضا:

- Gagnol (Laurent), Pour une géographie nomade, perspectives anthropogéographiques à partir de l'expérience des Touaregs Kel Ewey(Air-Niger), Thèse doctorat, Université Joseph-Fourier-Grenoble

في الشتاء مجاورة لأراضي المستغلة زراعيا، وهي مضاربهم أو أوطانهم الأصلية. وتنقسم حياتهم إلى جزأين حسب الفصول، لكن هذه التنقلات وهذه المناطق ليست منفصلة عن بعضها ولا تأخذهم بعيدا نحو المناطق التلية.

*** بدو المناطق التلية:**

يترك بدو مناطق التل الصحراوي في الصيف مناطقهم بحثا عن العشب والماء، على غرار قبائل "الأرباع"، و"سعيد" و"عتبة" و"ورقلة" و"قسنطينة" قبائل "الحضنة الشرقية" و"بسكرة" و"توقورت"، و"الوادي" المتنقلة باتجاه التل الشمالي.

تشبه حركة التنقل في تونس مثيلاتها في قسنطينة، فأهل التل ينتقلون في الشتاء إلى السباسب وأهل السباسب يقودون ماشيتهم في الصيف باتجاه الجبال. وتتم الرحلة في إطار مجموعات محدودة العدد لا عشائرية ولا قبلية. ولا يكون التنقّل إلا في إطار جغرافي محدد على غرار ما كانت تقوم به عروش "الهمّامة" و"نفّات" و"الفراشيش" و"ماجر" و"أولاد مناع" الذين احتفظوا بنوع من البداوة، حيث نجدهم في الشتاء في الجريد وفي الصيف يصعدون في اتجاه منطقة "تبرسق"، بينما تستقر مجموعات الخيام في سهول "قمّودة"[1]. ويلعبون دور كبير في تربية الماشية بالبلاد التونسية، يشبه الدور الذي تلعبه مجموعات "الشلوح" في الجزائر لارتباطها بـ"وادي الحطب" الذي تتوفّر فيه دائما الأعشاب والمراعي. أمّا خارج هذه المناطق، بجهات "سبيطلة"، و"سبيبة" و"الكاف"، فإنّ الطبيعة لم تؤثّر كثيرا في نمط عيش سكانها ولا في تنقّلاتهم.[2]

*** بدو الصحراء:**

كلّما اتجهنا نحو الصحراء كلّما كانت الرحلة أكثر اتساعا وكلّما كان الأهالي أكثر تعددا تحت تأثير الضرورة، المتمثلة في عدم قدرة المناطق الصحراوية على توفير المراعي للماشية على مدار السنة. حيث غالبا ما تزداد مصاعب المعاش كلّما توغّلنا باتجاه الجنوب أي باتجاه الصحراء. لا تشبه حياة سكّان هذه المناطق في شيء تلك التي يعيشها بدو الخرفان، حيث يشير Schirmer[3] أنّ بداوة الماشية لا تستجيب أبدا لحاجيات بدو الصحراء، فبدوي الصحراء لا يقدر على تربية الأغنام والماعز نظرا لشحّ مصادر المياه. في حين تتسع مناطق تربية الإبل الفقيرة. فأهالي مرتفعات "الشعانبي" و"توغورت" لا يعوّلون على تربية الماشية، بل على الإغارة، في حين تجتمع الفرق البدوية الأقل بأسا حول الواحات وتشارك في مختلف أنشطتها.

وتنتقل القبائل الصحراوية الجزائرية على غرار "طرود" في بعض الأحيان للرعي في مجال "النمامشة"، إلا أنّها غالبا ما لا تغادر مناطق الجنوب متقاسمة "العرق الشرقي" مع القبائل التونسية والطرابلسية: "الشعابنة" و"التوارق". أمّا بدو تونس فينتقلون في مجال الجنوب من "الجريد" و"نفزاوة"

I, 2009, 724 pages.

1 - Bernard (Augustin) et Lacroix(N), L'évolution du Nomadisme en Algérie, op-cit, p 96.

2 - Monchicourt, Le Massif de Mactar, op-cit, ,pp 346-369.

3 -Schirmer (H), Le Sahara, op-cit, p272.

على غرار "المزاريق" و"الغريب" و"العذارة" و"أولاد يعقوب"، الذين احتفظوا بأشكال عيشهم البدوية سواء بجهات السباسب أو بمنطقة "الأعراض" بالجنوب الشرقي التونسي. كما تعيش بالصحراء التونسية مجموعات بدوية أخرى مثل "بني زيد" وعشائر "ورغمّة" و"التوازين" و"ودرنة" و"غمراسن"، الذين تقع مضاربهم شمال "التوارق"، وتتكوّن قطعانهم من الإبل والغنم والماعز والحمير، ويعيشون حالة من الفقر غالبا ما اضطرتهم إلى ممارسة السلب والنهب على من دونهم عددا وعدة وذلك حتى أوائل القرن العشرين.[1]

تبرز اتجاهات الرحلة التي حددناها، كيفية التحوّل من فلاح في المناطق التلية إلى بدوي في الصحراء. يوجد من وجهة نظر اقتصادية ثلاث أنواع: فلاح التلّ مستغل الأراضي الفلاحية ومربي الدواجن المستقر كامل السنة، ثمّ رحّل السباسب من مربي الغنم والخيل وأخيرا بدو الصحراء، وهم أقرب إلى الصعاليك منهم إلى الرحّل، وغالبا ما يقصد بهم شرقي مجال المغارب سكّان الجنوب من "التوارق" و"الشعابنة"، الذين لا يملكون قطعان كبيرة، ويعيشون في الصحراء بالقرب من إبلهم، متعيشين على الإغارة. وبين هذين الصنفين توجد مجموعات بدوية استوطنت جهات السباسب وامتهنت تربية الأغنام يمكن اعتبارها مستقرّة وثرية.

تحدث الرحلة سنويا وفي اتجاهات مختلفة ومعروفة، ولكن حسب مسافات مختلفة وفي أزمنة أيضا متفاوتة حسب طبيعة المعطيات الجغرافية والمناخية. فهل ينجم عن ذلك تحوّل في مسالك التنقل أو اضطراب على مسار الرحلة؟ يبدو من الصعب تحديد هذه التحوّلات عبر الزمن، إنّ الأبحاث التي قدّمتها التقارير الاستكشافية أو العسكرية الاستعمارية منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مكّنتنا من رصد بعض التحوّلات في مجال الرحلة البدوية، غير أنّ التراجع المسجّل في نسق عمليات التنقل لم يتّسم بطابع محسوس، بل حصل بشكل تدريجي غالبا ما خضع للظروف الطبيعية أو المناخية الخاصة بكلّ سنة، وهو ما يستلزم استعادة ذلك الماضي والبحث بشكل دقيق في حقيقة تلك التحوّلات.

تخضع الرحلة لدى التجمّعات البدوية إلى مجموعة من القوانين العرفية، ذلك أنّ هذه العملية يتمّ التحضير لها مسبقا وتخرج القافلة بشكل منظّم يشبه القوافل العسكرية في الانضباط. ويخضع الممارسون لهذه الرحلة مسبقا إلى تدريب شبه عسكري، رغم أنّ هذه المجموعات تقوم بجولتها السنوية عادة دون الدخول في صراعات مع قبائل بدوية أخرى أو مع جيرانهم من المستقرين الذين تجمعهم بهم مبادلات تجارية[2].

الرجوع إلى الفترة التركية لا يجيب على مجمل هذه التساؤلات، وخاصة المتعلّقة بموضوع الرحلة، وأطوارها، وتراجعها، ذلك أنّ بعض هذه التغييرات حصلت بطريقة مباغتة أو فجائية مثل تلك التي حصلت بالمناطق التليّة نتيجة تطوّر الفلاحة الاستعمارية ولدى الأهالي أيضا. أمّا في مجال التجمّعات المختلطة (بدو ومستقرين) فيمكن متابعة التحوّلات التي طالتها وفهم ما عاشته من تغيير.

1 - Augustin (Bernard) et Lacroix (N), L'évolution du Nomadisme en Algérie, op-cit, p97.

2 - Toynbee(A), La grande aventure de l'humanité, op-cit, 1994, p 95-96.

ففيم يتمثّل الاقتصاد البدوي؟ وما هي التحوّلات التي عاينها؟

توجد مراحل ودرجات متفاوتة ومتواصلة في نفس الوقت بين الأهالي المستقرّين بصفة نهائية والبدو، وهي تحوّلات متلاحقة من "الأبالة" أي تربية الإبل من قبل سكّان الصحراء إلى "البقارة" أي تربية الأبقار من قبل سكّان المناطق التليّة، وهي تحوّلات شملت مختلف هذه المجموعات بدرجات متفاوتة وبطرق مختلفة.

ويشير Bonnefoy إلى تميّز "البقارة" أو تربية الأبقار مغربا بالتنوّع، فهي تجمع بين الأجناس "الأيبيرية" و"الآسيوية" و"البربرية" و"العربية"[1]. أمّا بخصوص أصناف الخيول فتشير نفس الشهادة إلى البربري والشامي، في حين ينتشر الخروف الغربي أو "بوبعصوص" والخروف النجدي أو "بو ليّة" وهي حيوانات لا تتخذ في تنقلها نفس المسار ولا نفس الاتجاه. فالأبقار مثلا لا تتنقّل، ووجودها لدى مجموعة وارتفاع عددها يقترن حتما بالاستقرار، وتربيتها من قبل البدو ارتبط أساسا بالفوائد المالية التي تنتج عن تجارة البقر، لذلك فإنّ تربية الأبقار لدى هذه المجموعات كانت بغية بيعها بعد مدّة وجيزة بفارق هام في السعر، وأهمية الفوائض التي تنتجها هذه العملية هي التي شجّعت هذه المجموعات على امتهانها وهي لا تتطلب مجال شاسع، بل مجال ضيّق ومحدّد وفي نقاط محددة.

بالمقابل اهتمّ سكان الصحاري بتربية الإبل، وارتبط وجود الخيل في هذه المجالات بحماية الإبل في تنقّلها، ذلك أنّ الإبل عند العرب عموما يمتلكها القادر على حمايتها أي الفارس. وتدريجيا ومع تطوّر الاستقرار وتدعّمه أصبح البدو غير محتاجين إلى الدفاع عن ممتلكاتهم من الماشية ولا إلى الإغارة على ماشية غيرهم من القبائل، لذلك أصبحت ملكية الخيل وتربيتها من مظاهر الرفاهية، التي تراجعت تدريجيا وتراجع معها الاهتمام بالأدوات التي كانت تستعمل للركوب كالسرج ... واقتصر استعمال الخيل على الاحتفالات الاستعراضية.

تراجعت تربية الخيل مع توسّع الاستعمار الفرنسي لصالح أنواع أخرى من الماشية كالغنم[2] في كل من تونس والجزائر حيث فقد البدوي العديد من خصائص المحارب والفارس، فلم يعد يركب الخيل بل يعتمد العربة المجرورة واقترن ذلك بتربية حيوانات أخرى أكثر ربحا تحتاج إلى عناية أقلّ.

إنّ تراجع استغلال البدوي للماشية عموما كنتيجة لاستقراره أدّى إلى تراجع حجم قطعان الماشية لدى البدو وهو ما اضطرّهم إلى دمج قطيع قرية بأكملها واستغلاله بطريقة مشتركة وهو ما يبرزه هذا الوصف الذي ضمّنه الونشريسي في معياره حول "أهل قرية يضمّون مواشيهم فيحرزونها بالدُولَه، ويحرز المواشي كل واحد منهم يومه فوجب الحرز على أحدهم يوما فاكترى رجلا حرز منه المواشي في اليوم الذي كان يجب عليه فيه الدُوله"[3]. وتستغل هذه الماشية وخاصة منها الأبقار والخيل في أشغال الفلاحة من قبل البدو المستقرين من مالكها، كما يقع كراؤها أيضا من البدو الرحل [الأعراب] إلى الفلاحين المستقرين أو شرائها منهم رغم تحفظ القانون الشرعي والفقهاء عموما من

1 - Bonnefoy(M), Espèce bovine, imprimerie de Giralt, Alger, 1900, p29.

Voir aussi :. Bernard (A) et. Lacroix (N) , L'évolution du nomadisme en Algérie, op-cit, pp 109-136.

2 - Aureggio(Eugène), les chevaux du Nord de l'Afrique, éd impr. De Giralt, janvier 1893, pp 230-232.

3 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج8، ص 330.

حليّة هذه الأملاك لارتباطها بالإغارة "سئل عمّن اشترى بقرا من العرب يستعمله في السقي والحرث وغير ذلك من أعمال الفلاحة"[1]

هذا التراجع له علاقة بالسلم والمسالمة التي ميّزت هذه المرحلة الاستعمارية، حيث أجبر سكّان البوادي على السكنى قرب الثكنات العسكرية أو قرب "زمالة القايد" لتسهل على الدولة مراقبتهم والتحكّم فيهم[2]. وبعد الاستقلال لم تسترجع هذه النوعية من الماشية قيمتها وأهمّيتها وبقي استعمالها مرتبط بالعادة نظرا لارتفاع أسعارها. وبالمقابل فقد اتخذت الدولة التونسية بعد الاستقلال عديد الإجراءات للحدّ من ظاهرة انتشار الفروسية داخل المجموعات القبلية وتحديد دورها في إطار المهرجانات التي أطرتها الدولة. فقد تساءل الرئيس بورقيبة في إحدى خطبه عن الجدوى من "أن يظل الفارس بدون عمل يرتزق منه أو أن يجعل همّه من ركوب الخيل الإغارة على الناس، أو أن يستنكف من خدمة الأرض بدعوى أنّها من خصائص الضعفاء وصغار الفلاحين والفقراء، ويرتزق من جواده وبندقيته؟ إنّ هذه النفسية يجب أن يقضى عليها وتندثر إلى الأبد، فالفروسية رياضة لا غير" [3].

من خلال هذا الموقف لبورقيبة يظهر جليّا أنّ ظاهرة الإغارة لم تندثر كليّا من المشهد البدوي في البلاد التونسية عكس ما بيّنته البحوث الاستعمارية من خلال التأكيد على نجاح السلطة الاستعمارية في القضاء كليّا على ظاهرة الحرابة والإغارة، بل إنّه وإلى حدود سنة 1964 تاريخ إلقاء هذا الخطاب واصل عدد من فرسان القبائل "الارتزاق من استعمال جيادهم وبنادقهم".

النقطة الثانية التي يطرحها الخطاب تتعلق بموقف البدو من ممارسة النشاط الزراعي من خلال التأكيد على نوع من التعفّف من قبل البدو من ممارسة هذا النشاط، وهو ما يدعم فرضية أنّ إقرار البدو لم يتزامن بالضرورة مع ممارسة النشاط الزراعي وأنّ البدو اعتمدوا على الغرباء من الوافدين على مجالهم في خدمة الأرض من "الضعفاء" و"الفقراء"، وذلك حتى انقضاء العشريّة الثانية من حصول البلاد على الاستقلال.

وقد احتفظت الذاكرة الجماعية بأهميّة الخيل من خلال التنويه بها ضمن العديد من الأحاجي والحكم الشعبية من ذلك: "جودة بنت جواويد وبالنسبة غالي دمها، لحقها واحد من الشاويّة لا خوها ولا بن عمّها"[4] أو "على طويلة العضالي يابسة الضراع هي ترضّع وما فيها ما يترضع"[5].

كما شمل التغزل بالخيل توصيف بعض أجزاء جسمها، من ذلك مثلا هذا التوصيف للحافر: "عبد الصمد قال: أربعة غزالات جاو من بلاد الصحاري، الوجه من قدّام واللحية من تالي"[6].

وهو ما يحيل على أنّ تربية الخيل رغم تراجعها لصالح أنواع أخرى من الماشية فقد بقيت لدى

1 - **نفسه**، ج9، ص 560.

2 - التيمومي(الهادي)، **انتفاضة القصرين**، م س، ص 63.

3 - من خطاب ألقاه الرئيس الحبيب بورقيبة في سيدي بوزيد سنة 1964، **خطب بورقيبة**، نشر وزارة الإعلام، ج 18، ص 124.

4- Les Énigmes Tunisiennes, op-cit, p. 241.

5 -Ibid, p242-243.

6Les Énigmes Tunisiennes, op-cit, p242-243.

المجموعات البدوية والريفية عامة مصدرا يرمز للنبالة أو الوجاهة[1].

كما عاينت تربية الإبل تطوّرات أكثر أهمية في الفترة الاستعمارية حيث وقع استعمالها في الحملات الصحراوية ضدّ الواحات، مثل لجوء الإدارة الاستعمارية إلى الاعتضاد بفرسان الشعابنة الذين مثّلوا حسب توصيف Gautier قبيلة بدوية مؤطرة عسكريا تظمّ مجموعات كثيرة التنقّل، تمتد تنقلاتها على مجال واسع وتستغرق أحيانا ستّة أشهر، استعملتها السلط الاستعمارية كشرطة صحراء تآزر القواعد العسكرية الفرنسية وتوفر لها المئونة[2]. وتكون حركة الإبل غير منتظمة أو متجمّعة، بل حرّة ومتباعدة، لذلك يكتسي استعمالها عوض وسائل النقل الثقيلة[3] أهمية بالغة في نظر دوائر الإدارة العسكرية الاستعمارية.

تواصل التغزل بالإبل من قبل المجموعات القبلية الصحراوية وهو ما يبرز من خلال ما قدمته الذائقة الشعريّة لمنتسبيها من خلال نقلهم لوقائع المعارك التي كانت تدور بين القوى الاستعمارية والمقاومة المحليّة، ومن هذه الأشعار التي ركزت على أهمية الإبل في تحديد نتائج المعارك وبالتركيز على دور الفارس الشجاع وخفة الإبل التي يمتطيها، ومن بين هذه التوصيفات استوقفتنا مجموعة من الأشعار التي ألقاها شاعر تطاوين محمد بن بورخيص الدّغّاري[4] الذي أفاض عليها استعارات شعرية متعدّدة مثل: "بنت الرّزّامه"[5] أو "بنت العوفيه"[6] أو "سودة عين"[7] أو "بنت الخوّاره"[8] أو

1 - خصصنا جزء من هذا البحث للتحوّلات التي شهدتها ظاهرة الفروسية في القسم المخصّص للتحوّلات التي طالت سجّل القيم.

2 - Gautier (E.F.), " Sahara Oranais ", dans Annales de Géographie, XII, 1903, pp 235-259.

...................., " L'inventaire du Sahara ", dans Bulletin de comité Afrique Française, XIV, 1904, pp 229-230.

.... " Etudes Sahariennes ", dans Annales de Géographie, XVI, 1907, pp 46-69, 117-138.

...................."Considérations sur le voyage transsaharien des Chambres de commerce Algériennes ", dans comité Afrique Française, Renseignements coloniaux, XXXVII, 1927, pp 92-106.

.... " Les hauts plateaux Algériens ", dans Bulletin de la société de géographie, XXI, 1910, pp 245-259.

3 - Macquart, " Les Troglodytes de l'Extrême Sud Tunisien ", dans Bulletin soc. Géog. Alger et Afrique Du Nord, 1906, 38, XVI.

4 - موسى (الضاوي) وذكّار (بوبكر)، **ديوان الشاعر محمد بن بورخيص الدّغّاري**، مطبعة قرطاج، تونس، 2003. يشير المؤلفان إلى أنّ الشاعر ينتسب إلى قبيلة الدغاغرة من أولاد سليم، وهو مولود سنة 1867 بينما تعود وفاته إلى سنة 1947. وقد توفّرت لديه قطعان متنوّعة من الماشية من غنم وإبل ودواب وقضى حياته معها متنقلا بها في البادية بحثا عن المرعى. كما كان أميّا يجهل القراءة لكنّ ذلك لم يمنعه من تسجيل مواقفه من الأوضاع التي عاينها ونقلها لنا. وهي بذلك تمثّل إحدى المصادر التي يمكن التعويل عليها في تحديد مواقف القبيلة وتمثّلاتها لواقعها خاصة وأنّ شاعرنا قد شهد انتصاب الحماية الفرنسية بتونس. وعاش أحداث انتفاضات 1906-1911-1914-1920 و1944....لذلك عرف بتمكّنه من شعر "الملاطم" أو الوقائع، وهو شعر وطني يصف المعارك التي دارت بين الفلاقة وجنود الاستعمار، ص ص 9-13.

5 - **نفسه**، ص20

6 - **نفسه**، ص37.

7 - **نفسه**، ص 39.

8 - **نفسه**، ص22

"أمّات الحيران"[1] أو "أمّات عراقيب"[2] أو "الأذواد"[3] أو "الغوره"[4] أو "بنت الغدّه"[5] أو "الشلاّق"[6] أو "يا مخلوله"[7]. أمّا عند الحديث عن قطعان الإبل فهي "مغنوجة الأرماق"[8] أو "عوجة الأعناق"[9] أو "أم خفيف"[10] أو "محوس الأبكار"[11] أو " يوم الذود"[12] وتعبّر النعوت أيضا عن مواقف فيها تذنيب للإبل من ذلك "واسماك الشومه"[13].

والبيّن أنّ استعمال الإبل قد وقع الاستعاضة عنه في العديد من المناطق التليّة بالتوسّع في تربية نوعيات أخرى من القطعان على غرار البقر والغنم. وهو ما يحدث عادة عندما تعوّض حالة الأمن حالة الحرابة القديمة، وهو شأن المناطق الحدودية بين تونس والجزائر، وجهة الشمال الغربي بأكثر تخصيصا. وقد شهدت تربية الأبقار أهميّة بالغة في حياة أهالي أرياف الشمال الغربي لما توفّره من خيرات. فقد أشار مؤلف المعيار إلى أنّ "أناس شتّى لهم كسب يبعدون بها عن البلد لأجل المراعي، فيأخذون اللبن ويكيلون لبن كل واحد منهم، ويقسّمون الجبن الخارج من ذلك اللبن على حسب كيلهم إيّاه ويدّعون الضرورة في خلطه بأنّه ربّما كان راع واحد، يكيل كسب جماعة يشقّ عليه معالجة كل واحد على حدته...ويستمرون على قسمة جبنه مدّة مقامهم هناك"[14].

تحيل هذه المسألة المطروحة على نظر المشرّع عن تحوّل شمل ظاهرة الانتجاع عموما. وتمثّل ذلك في تراجع ظاهرة التنقل الجماعي للرعي والاكتفاء بتنقّل فرد واحد بقطعان الماشية التي تمتلكها عائلات عديدة، وهو ما ترتّب عنه بذل عناية خاصة بالقطيع، اضطرّت الراعي إلى اللجوء إلى تجميع الحليب

---

1 - **نفسه**، ص23.

2 - **نفسه**، ص33.

3 - **نفس المرجع والصفحة**

4 - **نفسه**، توصف الإبل هكذا عندما تهاجم فتعلوا أصواتها، ص40.

5 - **نفسه** والمقصود هو الناقة بعد أن وقع نحرها، ص41.

6 - **نفس المرجع والصفحة**، قطيع الإبل.

7 - يذكر الشاعر موجها حديثه للناقة التي يركبها : ما أحرف سوقك يا مخلولة: أي أنّها لم تنحرف عن الوجهة التي حدّدها الفارس ولم تخذله كما الخلّ لا يغدر خلّه، وفي ذلك تأكيد على العلاقة الوطيدة التي تجمع الفارس بإبله. **نفسه** ص23. وهو ما تحيل عليه أيضا هذه الأبيات الشعرية في تشبيه الإبل بالبنات:

ساقوا لولد الحاج بنتّه * خمسة محسوبين

خشوا بيهم جوبه وسرته *عزموا مزروبين

وزازوا قياس الحدّ وخطّه * القدام بميلين

عزموا جتهم سروة فرطه * ونحروا سوده عين

كل واحد لاهي في قرطه * امنين تاقوا لخرين

نفسه، ص39.

8 - **نفسه**، الإبل سوداء العيون، ص42.

9 - **نفس المرجع والصفحة**، منحنيّة الأعناق، ص42.

10 - **نفسه**، ص42.

11 - **نفسه**، معركة الإبل، ص42.

12 - يوم الذود هو سَوْق الإبل أيّ يوم المعركة.

13 - المشئومة لتسببها في مقتل راكبها. فيقول عنها: انت حرفه واسماك الشومة، إلي لحقك مات. **نفسه**، ص23.

14 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج 6، ص 462.

وتجبينه، ثمّ إعادة توزيع الغلّة بين مختلف هذه العائلات من جديد.

اقترنت ظاهرة الاستقرار لدى هذه المجموعات بالعديد من الصعوبات التي استوجبت تغيير ولو جزئي في نمط العيش ونوعية الماشية التي تتلاءم مع الوضع الجديد، حيث ارتبط دور الإبل عند البدو الرحّل بالتنقّل والرحلة والحرابة، وحمل الخيام. ولم يتراجع حجم هذه الماشية وبقي حضور الإبل بمعدّل اثنين لكلّ خيمة ولم تستطع أيّ نوعية أخرى من الماشية تعويضها عند أهل الصحراء، حيث مثّلت مصدر الثروة الوحيد الذي تم استغلاله في مختلف الأنشطة أو الأعمال الزراعية[1]. ويعبّر موقف البدو من هذه النوعية من الماشية عن اتسام تصرّف البدوي بالشمم والكبرياء، وهو ما يظهر في هذا التوصيف الذي أورده العدواني في مرويته وصاغه في شكل مكافحة بين بدو الصحراء من مالكي الإبل والمستقرين من مالكي الأبقار والأغنام:

"نحن عباد الله الراكبين على الخيل وإمامنا الإبل طوال الأعناق والسيقان، ولا نملكوا باقي الم[وا] شي مثل البقر والغنم حيث ما كنّا، لأنّها مال ذلّ"[2]

وفي موضع ثاني يؤكّد العدواني على لسان البدو "اشغلنا السواد وطوال الأعناق"[3]

في حين يرد العدواني على لسان المستقرين على شانئه البدوي كالتالي:

"أنت رجل بدوي تشرب لبان البقر، وتنام على الحلفاء، وتتوسّد العرعار"[4]

أمّا خارج الصحراء فيذكر Ratzel أنّ البدوي يزرع أوّلا بعض الخضر والبقول في المناطق التي تستجيب لبقاء الماشية والخيام منصوبة فترة طويلة، ثمّ يزرع البعض من الحبوب إن أمكنه البقاء طويلا ليراها تنضج، عندها يقرر بناء منزل، لا يسكنه بل ينصب بجانبه خيمته. ويشكل ذلك الخطوة الأولى باتجاه الاستقرار[5] تلتها خطوات عديدة أخرى حيث أنّه يحافظ ومع تغيير سكنه من الطوب إلى الحجارة على نمط البناء الحضري، على منزل الطوب ولا يقطع معها كليّا.

إنّ أنماط الزراعة العصرية تعوّل غربا على الاستقرار أساسا، وتشجّع على البناء وإقرار الماشية داخل الإسطبلات والمحافظة على المحصول، لكنّها تتوقّف لدى سكّان أرياف المغارب في منتصف الطريق، فبدلا من أن تساهم في بناء "الأحواش" وإنشاء الضياع بالمواد الصلبة أو بناء سكن للاتقاء من غائلة البرد شتاء "مشتة"[6]، فإنّ بناء المنازل لا يعني بالضرورة ترك السكن داخل الخيام. كما أنّ ممارسة

1 - Friedrich Ratzel, " Le sol, la Société, et l'Etat " op-cit, p74.

2 - **تاريخ العدواني**، م س، ص185

3 - **نفسه**، ص 104. ويقصد بـ"السواد" الغنم وبـ"طوال الأعناق" الإبل

4 - **نفسه**، ص179.

5 - Friedrich Ratzel, " Le sol, la Société, et l'Etat ", op-cit, p74.

6 - المَشْتَهْ في المنطوق الشعبي للشمال الغربي تسمية تطلق على المنزل المبني من قوالب الطين المجفف ويغطى سقفه بالقصب والطين والحُوشْ هو المجال المسيّج أمام المنزل وهو جزء من المشته. وقد أورد بعض المستجوبين من كبار السنّ أنّ مثل هذه المباني تواصلت إلى فترات غير بعيدة من تاريخ الدولة الناشئة وأنّه على الرغم من انتشار استعمال الاسمنت والحجارة في بناء المنازل في الأرياف على شاكلة المنازل الحضريّة فقد حافظت العائلات الريفية على سكن مزدوج المشته والبنيه بالحيّ لأسباب عديدة أوّلها صعوبة التأقلم مع هذا المحدث الذي فرضه تطوّر المجتمع التونسي

مختلف الأنشطة الزراعية لا يعني بالضرورة ترك حياة الرعي والترحال، حيث نعثر داخل مناطق التلّ على مستغلات لا تتوفّر على مباني سكنية.

نتج عن الجمع بين الترحال وممارسة الأنشطة الزراعية لدى المجموعات البدوية صعوبة في التعامل مع أهل الحواضر الذين تهيبوا من اقتناء المواشي المعروضة من قبل سكان البوادي لعدم خلو حصولهم عليها من شبهة الغصب: "طرأ الغصب عليها وعلى نسلها ولا شكّ أنّه الآن في عصرنا كثير، ثم هو من كثرته ليس بالغالب ولا بالحل... وأكثر الغصّاب عندنا الأعراب وكلّهم أو جلّهم لا يتعدون على مجاوريهم ومن لهم عليهم يد بالقهر، وإنّما يجري لهم في بعض الأوقات بغارات تستعمل على غصوب ونهوب، غير أنّه معلوم على الحقيقة أنّ اكتسابهم وجميع ما بأيديهم حرام وأسلم اكتسابهم في الحرث، ثمّ هم مع ذلك فيها عداء في المحروث به وفيه وفي عامليه، ويجب أن لا تجوز معاملتهم أو مبايعتهم في شيء من الأشياء مأكولات أو غيرها"[1]

يبدو من خلال توصيف الونشريسي أنّ المعاملات التجارية بين البدو والحضر كانت محدودة بسبب الموقف الشرعي الرافض للحرابة والنهب والسلب الذي يمارسه هؤلاء، ولم يحلل الونشريسي من كسب البدو إلاّ ما ارتبط بالفلح أيّ بممارسة النشاط الزراعي حتى وإن اعتبرت الأرض التي يستغلونها نتاجا للغصب، لذلك فقد حرّم الفقهاء على سكان الحواضر من المستقرين التعامل بالبيع والشراء مع البدو وهو ما ساهم في تجذير عمليات السلب والنهب التي مارسها البدو ضد أهّم الحضر لأنّه ما لا يؤخذ باللين من أموالهم يفتكّ بالشدّة. كما اعتبر الونشريسي أيضا أنّ "لحوم المجازر وما يدخل في البلاد من غنم وبقر...فينظر في ذلك فإن لم يأت بالمبيع عربي وكان البائع بدويّا أو حضريّا"[2]، وهو ما يحيل على القطيعة التي أسس لها الفقهاء في علاقة البدو بالحضر من خلال اعتبار أولئك خارجين عن الدين الإسلامي في مقابل صونه من قبل أهل الحضر. أمّا بخصوص الإبل فقد ذكر أنّ "الغالب فيها أنّها أملاكهم غير أنّهم يغصب بعضهم بعضا فيها"[3].

ساهم التضييق الذي فرضه فقهاء الحواضر في التعامل مع البدو في تقلص المخالطة بين المجموعات البدويّة والحضرية ودفع جانبا من البدو إلى التركيز على الأنشطة الزراعية بغرض التزوّد بالمواد الأساسية، حتى وإن لم ينتج عن ممارسة تلك الأنشطة تدرج باتجاه الاستقرار.

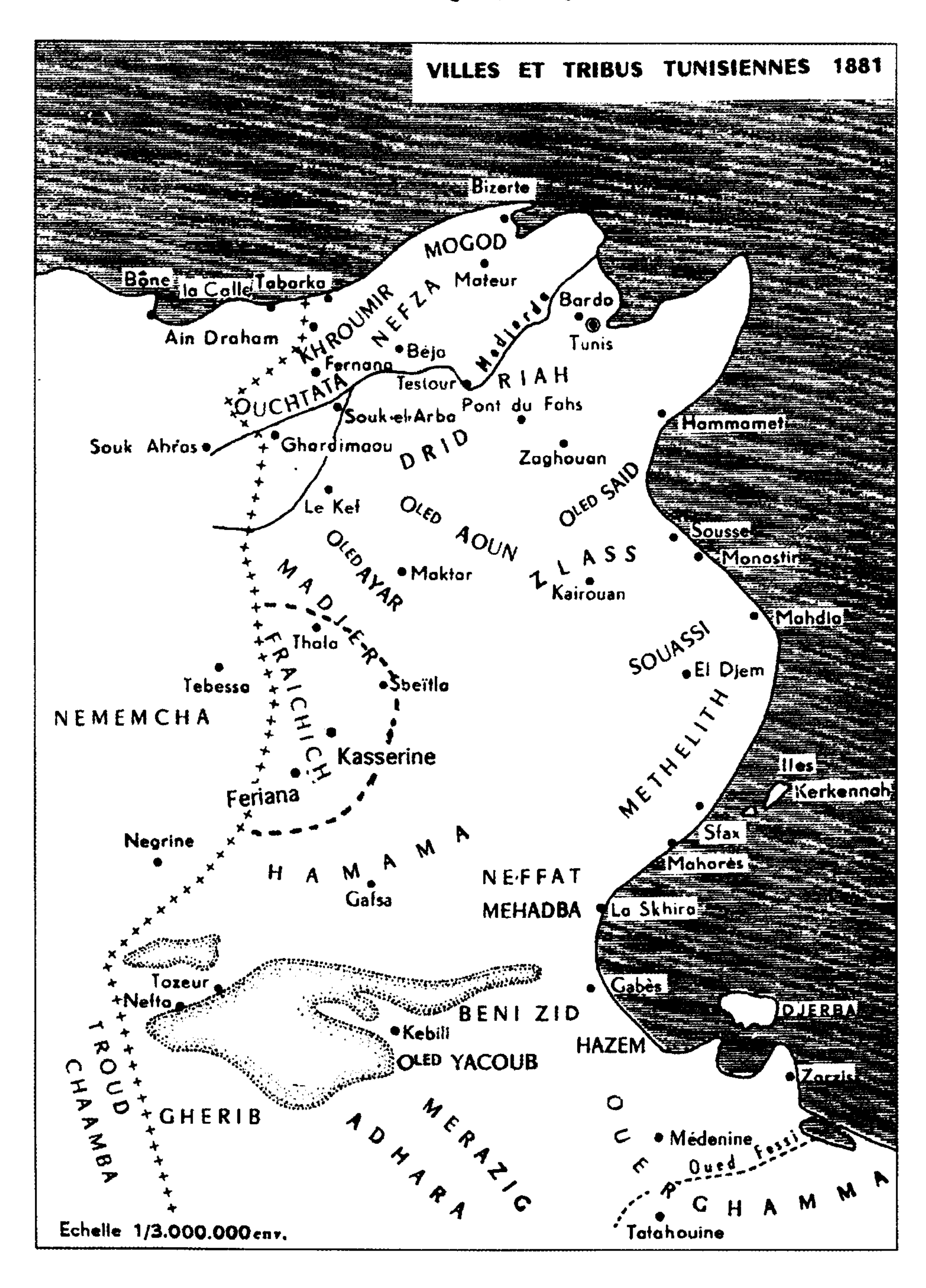
عموما وتطوّر الأرياف وتحسّن مستوى العيش داخلها وثانيها سبب مناخي يرتبط بما توفّره مشته الطين من حرارة في فصل الشتاء وبرودة في فصل الصيف. وثالثها العامل النفسي الذي جعل سكّان الأرياف يعيشون حالة من التمزّق بين التشبث بالموروث والتأقلم مع المحدث ونجاحه في الأخير في الجمع بين خصائص النموذجين من خلال المحافظة على شكل البناء التقليدي الذي يتميّز بوجود بيوت متلاصقة تنفتح كل واحدة منها من خلال باب في نفس الاتجاه وعلى الحوش باستعمال الوسائل الحديثة من اسمنت وآجر وجليز ورخام أيضا

1 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج6، ص324.

2 - **نفسه**، ص 325.

3 - **نفسه**، ص142.

المدن والقبائل التونسية سنة 1881



G. Camps et A. Martel, " Fraichich ", in 19 | Filage – Gastel, Aix-en-Provence, Edisud (" Volumes ", no 19), 1998 [En ligne], mis en ligne le 01 juin 2011, consulté le 23 mars 2016. URL : http://encyclopedieberbere.revues.org/1966

2- البدو ومدلول الرزنامة الزراعية

تميّز النشاط الزراعي بمخلف مناطق الشمال بالتنوّع وتوفّر نوعين من الزراعات البعلية والسقوية، رغم تخصص تلك الجهات في إنتاج الحبوب وتربية الماشية وزراعة الخضر وغراسة الأشجار المثمرة وهو ما ساهم في توسيع مساحة المستغلات السقوية. ويرتبط تنوّع الإنتاج باختلاف المواعيد التي ترافق التحضيرات المتصلة بموسمي الزرع والحصاد. حيث ترتبط هذه المواسم لدى أهالي أرياف الشمال الغربي بعديد من طقوس التبرّك، على غرار الذبيحة والإطعام. وتنخرط هذه العادة المنتشرة في جل أرياف الشمال الغربي التونسي ضمن مجموعة من المعتقدات التي ترتبط عموما بدور شيوخ الصلاح أو الأولياء في مباركة الأعمال الزراعية وتسهيل نموّ السنابل وحماية الصابة طوال مراحل نضجها[1]. أمّا في المغرب الأقصى فتنقسم الرزنامة الفلاحية تبعا لمنازل الكواكب والنجوم إلى 28 قسما في كل قسم 13 يوم إلا منزلة الجبهة فيها 14 لتكتمل السنة إلى 365 يوما. وضع سكّان الأرياف والبوادي هذا الموروث لحساب سنتهم الفلاحية التي تنطلق بموسم الحرث وتنتهي بموسم الحصاد والدرس[2].

---

1 - Menouillard (H), " L'année agricole chez les indigènes de l'extrême Sud-Tunisien " dans Revue Tunisienne, XVII, 1910,pp 1-6.

Gast (EBM) et Delheure (J), " Calendrier ", dans encyclopédie berbère, 11, édusud, 1992, pp 1713-1720. http://encyclopedieberbere.revues.org/2039

Desparmet (J), " Ethnographie traditionnelle de la Mitidja, Calendrier folklorique ", Revue Africaine, T LXXV, 1934, p64-104 et 218-256.

Lethielleux (J), " Au Fezzan, ses jardins, ses palmiers ", dans IBLA, 1948, p73-82 et 113-114.

Galand-Pernet (P), " La vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc ", Hespéris, t LXV, 1958, pp 29-44.

Sevier (J), les portes de l'année, Rites et symboles, L'Algérie dans la tradition méditerranéenne, Paris, Laffont, 1962.

............, " calendrier agricole et cycle de vie en Kabylie ",dans C.R. des séances de l'institut. Française D'Anthropologie, 1953, pp 87-93.

Gast (M), Calendrier agraire de l'Ahaggar, extrait d'Alimentation des populations de l'Ahaggar, 1968, pp 47-51.

2 - نذكر من هذه المنازل التي تكوّن الرزنامة الفلاحية لأرياف المغرب الأقصى:

* منزلة سعد بُلَعْ من 17 يناير إلى 29 منه ويقال عنه "في البلع كول وبلّع".
* منزلة سعد السعود من 30 يناير إلى 11 فبراير وتسمّى كذلك لأنّ وقت طلوعه ابتداء اكتمال الزرع وما يعيش به الحيوان من النبات ويقال عنه "سعد السعود تخرج فيه الحيّة والكنفود وتزنزن النحلة في العود" وفيه ينتهي البرد وتبدأ الحرارة في الاعتدال وتغادر الهوام جحورها وتنهي فترة نومها. وهكذا ينتهي الفصل الأوّل.
* منزلة سعد الأخبية من 12 فبراير إلى 24 منه ويقال عنها " في الخبيّة تخرج كل من هي مخفيّة" حيث تعتدل الحرارة وتخرج أولى أزهار الربيع، وأيضا تخرج فيها الأفاعي والهوام من سباتها الشتائي.
* منزلة الفرع المقدّم من 25 فبراير إلى 9 مارس ويسمى أيضا الدلو الأعلى لكثرة مطره.
* منزلة الفرع المؤخر من 10 إلى 22 مارس أو الفرع الأسفل.

*منزلة بطن الحوت من 23 مارس إلى 4 أبريل لمطر هذه الفترة أهميّة بارزة في الدورة الزراعية فجاء على لسان الزرع نفسه "بطن الحوت الماء ولا نموت"

* منزلة النطح من 5 إلى 17 أبريل ويسمّى كذلك لأنّ النبات بعد أمطار بطن الحوت وحرارة الربيع المعتدلة ينمو

وعموما تصاحب هذه الطقوس موسم الحبوب دون غيره من المنتجات. وينطلق موسم "الزريعة" في فصل الخريف مع اختلافات في تحديد أفضل شهر لانجاز العمل، حيث أكّد سكّان الأرياف أنّ هذا الموسم مرتبط تحديدا بنزول الغيث النافع، إذ لا يمكن الانطلاق في تهيئة الأرض وزرعها حبوبا إلا بعد بشائر نزول الأمطار، فإذا ما تأخّر هطول الغيث يتأخّر الموسم الزراعي، وهو ما يجعل سكّان الأرياف يتضرّعون إلى الله والأولياء الصالحين في احتفالية يطلق فيها العنان لتقديم القرابين وتحضير الطعام وتقديمه للأطفال والفقراء والمساكين ورفع الأعلام الخاصة بالأولياء والتجوّل في الدوّار مرددين أغاني تتلاءم مع هذا الإطار ومن تلك الأهازيج نذكر:

قايمة يا شهلولة نشاله تروّح مبلولة
قايمة لبست الأخضر يا ربي تعطي المطر

وقد أشار المستجوبون من القاطنين بأرياف سليانة إلى عادة اختصت بها المنطقة دون غيرها تتزامن مع انطلاق موسم زرع الحبوب وتتمثّل في رشّ حبات الرمّان على الحرث قبل نثر الحبوب تطلّعا لجمع محصول أو صابة جيّدة. ومن الاعتقادات الرائجة في تلك المنطقة أيضا في علاقة هذه المواسم ببركة الأولياء عموما وضمانة الجدّ الحامي للمجموعة. فقد ورد أنّ انطلاق الحصاد قبل ذبح خروف أو عجل وتقديمه طعاما للمجموعة يؤدي دائما إلى تعطّل عملية الجني أو تلف المحصول، لذلك تعوّد أصحاب الأراضي الزراعية على تقديم الأضاحي وتحضيرها قبل انطلاق موسم الحصاد. ويمكن للمجموعة امتلاك أراضي متجاورة، لذلك فهي تقوم بإتمام حصاد محصولها في نفس الفترة، مشتركة في تقديم الأضحية، فالمهم في هذه المسألة هو أن "تسيّل الدم حتى تطير الشياطين وتحل البركة". وتُنذَر هذه الأضحية لوليّ بعيّنه يقع ذكر اسمه عند ذبح الأضحية "هذي ضحية سيدي فلان تجعل بركاته معانا واحذانا". وتسمّى هذه الاحتفالية بوليمة أوزردة سيدي فلان وتقسّم الضحية بين عائلات الدوّار مع مراعاة عدد أفراد كل عائلة بالزيادة أو النقصان "الدار الكبيرة تاخذ أكثر لحم من الدار الصغيرة

بسرعة فشبّهوا ذلك بنطح الثور ويقال أيضا "البهايم تقوى بعد ضعف الشتاء والخريف" ويقال أيضا "في النطاحات تتقادوا الشطاحات" فهو قلب الربيع وتعمم فيه الفرحة.

* منزلة البطين من 18 إلى 30 أبريل وهو بطن الجمل ويقول الناس عنه "يبطّن ولاّ يبطّل أي أنّ الزرع فيه إمّا يثمر فتدخل حبوبه بطن الإنسان وإمّا يموت في سنبلته إذا كانت السنة جافة.

* منزلة الثريّا وهي من 1 إلى 12 ماي وسمّيت كذلك لأنّ مطرها تتسبب في الثروة والزيادة في المحصول وهي تصغير ثروة "الثريا تصيب المط على كل ثنيّة ولاّ تصيب النوادر مبنية ولاّ فدّان تزيد فيه لقيّة" فهي بداية موسم الحصاد والمط جمع مطة وهي مجموعة من حزم الشعير أو القمح (غمرة) والنوادر جمع نادر وهو المط حينما يجمع قرب البيدر في انتظار عملية الدرس.

* منزلة الدبران من 13 إلى 25 ماي لأنّه دبر الثريّا أي خلفها ويقال فيه "في الدبران قطع لا تدبّر"

* منزلة الهقعة من 26 ماي إلى 7 يوليو وسميت كذلك تشبيها لها بالدائرة التي تكون عند عقب الفارس في جنب الفرس ويقال فيها "في الهقعة يموت مول الفدّان بالقطيعة" ففيها تشتد الحرارة وتيبس جميع الحقول ويشتد يبسها فتستعصي عملية حصدها على الفلاح وذلك لانكسار سنابلها وهشاشتها مما يربكه فيضطر أحيانا لحصدها بكرة أو تحت ضوء القمر.

* منزلة الهنعة من 8 إلى 20 يونيو وتواكب نهاية موسم الحصاد وبداية الدرس "بعد الحصاد تخلد الأرض للرّاحة ويتفرّغ الأهالي لأفراحهم لذلك بقيت بعض المنازل غائبة ومجهولة في الذاكرة.

وسوف نحاول بالتدرّج مقارنتها بالتقسيم الموسمي الفلاحي لجهة الشمال الغربي.

والناس الكل تبات متعشيّة من لحم الزردة، وفي العادة نطيّبوا الكسكسي في ها المناسبة الفضيلة".

وتتمثل الطريقة الثانية في "ذبح الضحية (الأضحية) وتحضير الكسكسي بالعلوش(الخروف) وتفريقه على الديار في غرافي (أواني) متفاوتة الحجم". ومن الأساطير التي تروى حول التراجع عن هذه العادة أو جهلها خاصة عند الفلاحين الكبار أنّه أثناء عملية الحصاد تتعطل الآلات وتتوقف عن العمل ويعجز المختصّون عن إصلاحها وإن نجحوا فإنّها تتعطل ثانية وثالثة إلى أن يقترح كبار الدوّار على الفلاح تقديم "الضحيّة" حينها فقط تعود الآلات للعمل ويجمع كامل المحصول بسهولة. تنتشر مثل هذه المعتقدات في بركة الولي وحمايته للمحصول في المناطق التي تعتقد في انتماءها إلى جدّ واحد، محتفظة لذلك الجد بمقام أو ضريح أو مزار على أرضها.

اختزل أهالي سليانة مختلف أطوار عملية الزرع في هذه الأحجية "على فارس جا من قبلة وذبحنا ليه طير الغيّ دفنّاه ربّى الريش وولى حيّ"[1]. أمّا حول استعمال الثيران في الحرث فقد وقع توصيف المشهد في ثنايا هذه الأحجية أو الطُّلِيعَهْ "على ثلاثة قاصدين برّ النجام، اثنين يتاكلوا والثالث حرام"[2] أو "على زوز صيودة، لفعه ممدودة، حنش يتسرسب، بوساق يزفّر، بوزمزم يقرص"[3]

تبقى الأمطار هي المحدد الرئيسي لبشائر نجاح الموسم الزراعي رغم تطوّر مساحة الأراضي السقوية عند انطلاق الموسم وخاصة في شهر مارس، حيث يطلق الأهالي على هذا الفصل "مارس البخيل" وفي ذلك تأكيد على ندرة الأمطار في هذا الشهر رغم أهميتها بالنسبة للنشاط الزراعي عامة ولزراعة الحبوب بالخصوص، حيث تمثل "أمطار شهر مارس ذهب خالص". وبالمقابل ترتبط غراسة الأشجار بفصل الشتاء وتحديدا في فترة "الليالي السود يتفتح فيها كل عود" والمقصود بالعود هنا كل أنواع الغراسات[4].

---

1 - Les Énigmes Tunisiennes, op-cit, p 159.

2 - Ibid, p p 205-206.

3 - Les Énigmes Tunisiennes, op-cit, p 248

4 - بعيدا عن الأهداف الاستعمارية للدراسات التي أنجزت خلال الفترة الاستعمارية من قبل الفرنسيين خاصة، فإنّ الوصف المعمّق الذي توفّرت عليه هذه المصنّفات للمعيش المغاربي شمل تقريبا مختلف مجالات الحياة فقد تعرّض عديد المنشغلين بمجال المغارب إلى تقاليد الممارسات الفلاحية وما رافقها من طقوس. حيث ميّز سارفي الذي درس المسائل المرتبطة بقياس الزمن والمواسم لدى الفلاح الجزائري بين رزنامتين معروفتين ضمن التقاليد الشعبية، الأولى قديمة ترتبط بحالة النبات ونموّها وموقع القمر والثانية أكثر حداثة وهي التي كان يستعملها أغلب الفلاحين في شمال إفريقيا لأنّها توفّر إطار جيّد يجمع أهم مراحل السنة النباتية. تحتوي هذه الرزنامة على مختلف أشهر اللاتينية للسنة وتنقسم هذه الأشهر إلى فترات تحمل أسماء عربية ويذكر سارفي أنّ هذه الرزنامة بصغتها الحالية صاحبت الانتشار العربي. في التقاليد الريفية للمغارب تحتل بعض الفترات أهميّة خاصة مثل الأيّام الأولى والأخيرة من الشهر فالليلة الأولى من شهر جانفي مثلا تسمّى يناير أو بوّابة السنة وهي لحظات فارقة وصعبة لأنّ المئونة تنفذ والطبيعة تبدو غير قادرة على توفير أيّ نوع من الإنتاج الفلاحي وترتبط مع هذه الفترة في أغلب جهات المغارب طقوس مرتبطة بدرء المجاعات وتجديد التحالفات وطبخ أنواع من الحلويات كما تقع خلال هذا الشهر عملية الحلق الأولى لرأس المولود الجديد.

تنقسم السنة إلى أربعة مواسم:

الربيع: ينطلق من 15 فورار إلى 14 مايو

الصيف: 15 مايو إلى 27 أوت

الخريف: 28 أوت إلى 14 أوجمبر

وتحيل مثل هذه الرزنامة على مسألة علاقة الريفي بتقسيم السنة حسب نوعية نشاطه[1]. فبخصوص أسماء الأيّام والأشهر وكيفية تمثلها وضع الريفيون ترتيب للفترات يستجيب لنوعية مشاغلهم أو أعمالهم الزراعية، بعضها مرتبط بتقاليد البداوة مثل "الحسوم" و"قرّة حيّان"، وبعضها مرتبط بمواعيد الأنشطة الزراعية على غرار "الليالي" و"العزارى. وعموما فإن مجمل هذه التسميات تسهّل على الريفي التعامل مع الزمن وهي أسهل له لأنّها مرتبطة بتجربته وبعلاقته المباشرة بالطبيعة[2].

الليالي: تتكوّن من أربعين يوم وتنقسم إلى قسمين متساوين:

الليالي البيض: وتمتد على عشرين يوم من 25 ديسمبر إلى 13 جانفي. وسميّت كذلك لأنّها قليلة الغيوم والسحب يكون ليلها شديد البرودة ونهارها دافئ.

الليالي السود: تمتد من 14 جانفي وتنتهي في 2 فيفري وسمّيت كذلك لأنّها تتميّز بكثرة الغيوم والسحب مما يجعل الطقس بارد في النهار ودافئ في الليل.

يجمع المستجوبون على أهميّة هذا التقسيم المتعارف لدى مختلف الشرائح المستجوبة، مع بعض الاختلاف بينها في تحديد الفترة. فهناك إجماع على امتدادها في الشتاء وعلى دورها في تحديد مستوى نجاح الموسم الزراعي، وخاصة الليالي السود لأنّها فترة نزول الثلج وهو رمز الخصوبة[3]. فقد ورد على لسان المستجوبين أنّه "إذا رعّد في الليالي سجّي اللوح والمذاري". و"كيف يفوتوا الليالي السود يفرح كل مسعود ويلقح كل عود"[4]. والليالي صالحة أيضا للزرع حيث يبتهل الزرّاع إلى الله طالبا لنزول الأمطار، ويتضرع الزرع إلى الله: "يا ربّي العالي رضيني بمطرة بعد فسوخ الليالي". أما الليالي البيض فترتبط بهبوب الرياح "ريح الليالي البيض خير من مطرها".

من الأمثال الشعبية المتداولة بالمنطقة أيضا حول علاقة الليالي السود بالغراسات "الليالي السود يتحلّ فيها كل مسدود وينبت فيها كل عود". أمّا بالنسبة للماشية فالليالي السود من الفترات الصعبة

الشتاء: 15 أوجمبر 14 فورار

- Sevier (J), les portes de l'année, Rites et symboles, L'Algérie dans la tradition méditerranéenne, Paris, Laffont, 1962.

وأيضا:

............." Calendrier agricole et cycle de vie en Kabylie ", C.R. des séances de l'institut. Française D'Anthropologie, 1953, pp 87-93.

1 - Menouillard(H), L'année agricole chez les indigènes de l'extrême Sud-Tunisien, op-cit, pp 1-6.

Massaoudi (Faiza), le calendrier Agraire et ses mythes fondateurs, l'exemple de la région rurale du - 2 Kef, Mémoire de Mastère en patrimoine et muséologie, Université de la Manouba, Tunis, 2007-2008, .p 11

استفدنا من البحث الميداني الذي أنجزته فائزة المسعودي حول تقسيم سكان أرياف الكاف لأيّام السنة من خلال استجواب العديد من شيوخ المنطقة، وقمنا بمقارنة ما توصّلت له الباحثة وما تمكنّا من جمعه ببقية المناطق والأرياف التابعة لجهة الشمال الغربي.

3 - Encyclopédie Berbère, XI, Bracelets-Caprarienses, Edusud, la calade, Aix-en Provence1990 .

4 - وردت هذه المعاني أيضا في:

Eddalil ou guide de l'artisanat dans l'étude des dialectes parlés en Algérie et en Tunisie, n°1, 1901, pp 60-62.

التي تقلص من حركة الماشية وتحد من تنقلها، لذلك يعمد المربين إلى تبشير مواشيهم بنهاية الليالي السود واسترجاعها لعافيتها من خلال غناء هذه الأهازيج:

الليالي طلعت يا غنم
سجّي صوفك للجلم
وسجّي وليدك للقيم

****

الليالي طلعت يا بقر
طيّري الوبر واعملي الهبر
الليالي طلعت يا بقرة
كولي حشيش الكردوس
ولقي ظهرك للدبّوس

****

الليالي طلعت يا معيز
عفطي ونفطي وكولي نوار القيز

من بين الممارسات الغذائية نشير أيضا إلى تحضير "الرفيسة"، وهي عبارة عن قطع من السميد المطهي في الفرن، يُعمد إلى تفتيتها وخلطها بالتمر والزيت لتأكل في الليالي البيض.

تعرف هذه الفترة في أرياف المغرب الأقصى حسب التقويم الخاص بها بنفس الخصائص رغم اختلاف التسميات والامتداد الزمني لها حيث تقسّم هذه المرحلة إلى منازل تنطلق المنزلة الأولى تساوقا مع انطلاق السنة الزراعية إلى:

* **منزلة الشَوْلَة**: وتمتد على 13 يوم من 26 نوفمبر إلى 8 دوجمبر ويقال عنها: "إلّي بغا قمح العولة يحرثو في الشولة" لأنّ القمح الذي يزرع في هذه المرحلة المبكّرة من الموسم الزراعي يمتاز بجودته وكبر حجمه لذلك تستغله العائلة الريفية لتحضير العولة أيّ حاجياتها من مشتقات القمح لكامل السنة.

* **منزلة النعايم**: وتمتدّ من 9 دوجمبر إلى 21 منه. وتقسّم إلى 8 أيّام تسمّى الواردة وأربعة خارجة وتسمّى الصادرة.

* **منزلة البلدة أو الفرجة**: من 22 دجمبر إلى 3 يناير وهي مرحلة لطيفة لا شيء فيها وإنّما قيل لتلك الفرجة البلدة تشبيها بالفرجة "التي بين حاجبين إذا لم يكونا مقرونان" فيقال رجل أبلد، تتميّز هذه المنزلة بشدّة بردها ويقول عنها الريفيين "برد البلدة يوصل حتى للكبدة". ومجمل الثلاثة منازل يتكوّن من 39 يوم وهي فترة لا تبتعد عن أيّام الليالي التي تقسّم لدى الأرياف التونسية إلى 40 يوما.

العزارى: بعد الأربعين يوم التي تسمّى بالليالي تنطلق فترة العزارى[1] وهي فترة تبدأ في 3 فيفري وتنتهي

1 - العزارى مفردها عزري وتعني في المفهوم العاميّ الشاب غير المتزوّج للتشابه بين صفات الشاب العزري وهذه الأيّام العشر في التقلّب بين الهدوء والاعتدال إلى الاضطراب وشدة البرودة وكثرة الأمطار. وكذلك العزري يكون متصلب ومتقلب المزاج، وقد ترجمها محمد بالحاج السرّاجي ب Palefrenier أيّ "العامل المكلّف بسياسة الخيل والعناية بها.

في 13 من نفس الشهر وتدوم عشرة أيّام، وتتميز باختلاف أيّامها وتغيّر الطقس فيها من يوم إلى آخر. وفي هذا الإطار ترتبط العائلات الريفية تغيّر أمزجة أفرادها من العزّاب، وتعيّن لكل شاب يوم من العشرة أيّام ليصبح هذا الأخير في اليوم الموسوم له محل نقد من قبل المجموعة، فإمّا أن يكون يومه جميلا أو متقلب عاكسا بذلك شخصيته المستقرة أو المضطربة. أمّا عن ارتباط هذه الفترة بالموسم الزراعي فإنّ صوت الرعد يشكل دلالة على نمو الأعشاب للمرعى: "إذا رعّد في العزارى هي حشيش ولاّ قمّارة"[1].

يقابله في التمثل الريفي بالمغرب الأقصى منزلة "**سعد الذابح**" تمتد من 4 يناير إلى 16 منه أي 13 يوم من شهر جانفي ويقال عنه لشدّة برودته وعتمته وأمطاره "سعد الذابح لا وجوه تتشابه ولا كلاب تتنابح".

قرّة العنز: تبدأ هذه الفترة من 14 فيفري وتنتهي في 19 من نفس الشهر[2] وترتبط في مخيال المجموعة بـ"يوم السلف"، حيث تروى في ذلك قصة مفادها أن: "عنزة تحدّت الشتاء بقدرتها على الصمود بعد مرور الليالي والعزارى، ياخي قال ليها نتسلف لك نهار من عند خالي فورار نخلي قرونك يلعبوا بيهم الصغار وراء الدوّار"[3]. وهو ما يفسّر تأكيد المجموعة على أنّ قرّة العنز هي يوم واحد "يوم من أيّام الشتاء، شديد البرودة. في حين يرى البعض الآخر أنّها تستغرق 10 أيّام، أو هي فترة من الشتاء دون تحديدها، وهي لدى آخرين يومين "نهار القرّة ونهار سلفها".

وحول علاقة الليالي بالعزارى وقرة العنز تحتفظ الذاكرة الجماعية بأحجية أو "طُليعة" تقول: "عْلَى أَرْبْعِينْ صَبِيَّهْ جَايِينْ يِدِزُّوا دَزّْ (الليالي) رَجَّالاَتْهُمْ عَشْرَهْ (العزارى) وْكِسيبِتْهُمْ عَنْزْ (قرّة العنز).

نزول الجمرات: تنقسم هذه الفترة إلى ثلاث مراحل[4]:

- Sarradji (Mohammed. Ben Hadj), Fêtes d'Ennayer aux Beni- Snus, dans IBLA, volume 13, 1950, pp 247-257.

أنظر أيضا:

- Dictionnaire Encyclopédique Universel, Hachette, 1998.

أمّا بالنسبة لأهالي المنطقة فقد ذكر أغلبهم أنّ العزارى "هي 9 أيام صعيبة ومتقلبة وتشبه العزارى الرجال العزّاب والشاب الأعزب يكون متعصّب وصعيب في ميزاجو."

1 - يعني ذلك أنّ أمطار العزارى تساعد على نمو النبات الطبيعي أو في حرقه وذلك حسب طريقة نزولها.

2 - أصل الكلمة القيرّة وهي الحرب، وهي كلمة متداولة بكثرة زمن الاستعمار، وهي هنا حرب على كل فصيلة العنز، لأنّه حيوان ضعيف ونحيف ويتأثّر بشدّة برودة الطقس ويخسر الفلاح ومربي الماشية الكثير من الماعز في هذه الفترة بالذات التي وصفوها بحرب مناخية على القطيع. والقرّة بكسر القاف هي المطر الشديد المصحوبة بالرياح القويّة العاصفة والبرد الشديد الذي يستمرّ مدة طويلة نسبيا، فلا تستطيع العنز مقاومته لأنّ الشعر الذي يغطي جسمها لا يقيها برد هذه الفترة من الشتاء، وقد تنزل التساقطات في شكل برد "تبروري" فتتلف أغلب قطعان الماعز.

3 - وردت الحكاية أيضا بنفس المعنى لكن بألفاظ مختلفة نذكر منها:

* " والله يا عورة بنت الأعور نتسلف لك نهار من عند عمّك فورار يخلف لك قريناتك تحت الدار يلعبوا بهم الصغار.

* "يوم شديد البرودة تتهاطل فيه الأمطار بغزارة وقصّتها أنّ عنزة مبتهجة بمرور فصل الشتاء عليها بسلام لأنّ المعروف أنّ العنز لا يستطيع ردّ البرد ومقاومته فتوعّدها فصل الشتاء بأن يخصص لها يوم من أيّام الربيع عن طريق السلف، لكي ينتقم منها وهو ما حصل فعلا.

* "قصّة العنز مع الرسول الذي لعنها فكانت على ذلك الشكل، وتسلف لها ثلاثة أيّام من فورار".

4 - ورد على لسان بعض المستجوبين تقسيم ثنائي للجمرات وهما الجمرة الكبيرة وترتبط بالأبقار والجمرة الصغيرة

- **نزول جمرة الهواء:** وهي فترة تبدأ من 20 فيفري وتنتهي بيوم 25 من نفس الشهر، يتلاشى خلالها تدريجيا الهواء البارد ويصبح دافئا بعض الشيء.

- **نزول جمرة الماء:** تدوم هذه الفترة يوما واحدا في 27 فيفري من كل عام ويتميّز هذا اليوم بدفء مياه البحر والأودية.

- **نزول جمرة التراب:** تكون مباشرة بعد دخول فصل الربيع حيث تدفئ الأرض تدريجيا وتدوم أربعة أيّام وتنطلق من يوم 6 مارس.

تمثّل هذه الفترة بالنسبة للفلاحين نهاية فصل الشتاء، وانطلاق فصل الربيع لكن بصفة تدريجية. حيث يتغيّر في مرحلة أولى الهواء من البرودة إلى الدفء وفي مرحلة ثانية يؤثّر دفئ الهواء على الماء الذي ينساب في الأودية بعد ذوبان الثلوج، وترتفع حرارته وتنتهي بتغيّر درجة حرارة التراب في مرحلة أخيرة. وتشير الذاكرة الشعبية أنّ مختلف هذه المراحل تتزامن مع بعض الممارسات التي ترتبط بالماشية، ذلك أنّ الريفي يستعمل ثلاثة مخابئ للماشية والعائلة في فصل الشتاء:

- الأول يقع داخله إيواء الإبل والخيل والبقر
- الثاني يقع داخله إيواء الأغنام والماعز
- الثالث يأوي العائلة

وفي مختلف هذه المخابئ يقع إشعال النار للتدفئة، وعند نزول جمرة الهواء يقع إخراج حيوانات المخبأ الأوّل ويقع نقل حيوانات المخبأ الثاني للمخبأ الأوّل.

وعند نزول جمرة الماء يقع تكرار نفس العملية مع حيوانات المخبأ الثاني وتأخذ العائلة مكانها. وعند نزول الجمرة الثالثة تخرج العائلة ويتركون النار للتمتع بدفء الطبيعة.

وللريفي وسائله في التكهّن بالتغيّرات التي يمكن أن تطرأ على حالة الطقس، من ذلك قولهم "إذا بات السحاب في الحمّار تصبح الأرض راوية بالمطار"، ومعنى ذلك أنّ ميل السحب عند الغروب نحو اللون الأحمر يعني أنّها محمّلة بالأمطار التي تسقط ليلا فتروي الأرض. وكذلك "إذا حمّرت عشيّه حط بردعتك على الثنيّه، وإذا حمّرت صباح حط بردعتك وارتاح"[1]. والمقصود منها أنّه إذا لاحت الحمرة على السماء في المساء فمعنى ذلك أنّ اليوم الموالي سيكون دافئ ومساعد على التنقل باستعمال الدوّاب لذلك يمكنك تحضير السرج والتأهب للرحلة، أمّا إذا لاحت نفس الحمرة على السماء صباحا فإنّ اليوم

وتخصّ الأغنام.

- Sarradji (Mohammed. Ben Hadj), " Pages de Folklore Tlemcénien : Le retour du printemps ", dans IBLA, Volume 14, 1951 pp 73-82.

1 - وردت لدى البعض من الريفيين "مركبتك" بدلا من "بردعتك" والركب في مفهوم هؤلاء هو مجموعة أفراد ينتقلون راكبين الخيل أو الإبل. بينما البردعة هي السرج الذي يوضع على الدابة قبل ركوبها. وفي كلتا الحالتين فإنّ المسألة ترتبط بالانتجاع والرحيل. وقد ذكر الهادي التيمومي أنّ البردعة تستعمل لدى قبيلة الفراشيش بالوسط الغربي التونسي للدلالة على العرش أو مجموع العائلات البدوية.

التيمومي(الهادي) **انتفاضة القصرين**، م س، ص86.

سيكون مغيّم وممطر لذلك لا تفكر في أيّ عمل غير الراحة.

الحسوم أو المباركات:

تعتبر تسمية الحسوم الأكثر انتشارا واستعمالا رغم أنّه لا يوجد أيّ تفسير لأصل التسمية[1]

وتنطلق 10 مارس وتتواصل إلى 17 من نفس الشهر، وهي فترة تتميّز بكثرة هبوب الرياح وتعاين لقاح الأشجار ومختلف النباتات[2]. وتتكوّن وفقا لما ضبطته الذاكرة الجماعية من ثماني أيّام، أربعة منها "يلهثوا الكلب"، وأربعة "يهبطوا الخنزير من راس الجبل" تنطلق في 25 "فورار" أو فيفري وتنتهي مع اليوم الرابع من شهر مارس وتدوم 7 ليالي و8 أيّام وتسمّى "ليالي الراعي". وضمن هذه الرزنامة يشير سكان الأرياف إلى عدد من الحكم على غرار:

"بَعْد الحُسُومْ نَحّي حْوَايْجِكْ وْعُومْ
يَا السَارِحْ المْشُومْ
مَا يِكْذِبْ عْلِيكْ كَذَّابْ
وْمَا يِحْسِبْ عْلِيكْ حَسَّابْ
إلاَّ تَوَّارَةْ السِدْرَهْ وِالعِنَّابْ"

وتسمّى هذه الفترة لدى البعض من المستجوبين أيضا بالمباركات، لأنّها تشهد بعض الممارسات التي يقوم بها أهل الأرياف والبدو للتبرّك بالموسم الزراعي أثناء فصل الربيع الموافق لموسم زراعة الحمص: "تِتْعَدَّى عْلَى الحُمِصْ مْعَرِّقْ وَلاَّ مْوَرِّقْ". فترة "تْرَى فِيهَا الفْصُولْ الكُلْ وْكَانْ مَا يِسَبْقُوشْ البَرْكَهْ تِفْنَى الدِنْيَا". تتزامن هذه الفترة مع الاعتدال الربيعي، وتعتبر أمطارها مهمّة للموسم الزراعي "نَوّْ الحْسُومْ الرْسُومْ وْلَوْ كَانْ بَعْدْ أَرْبْعَينْ يُومْ"، تقول فيها طيور الحجل "لَفَاتْنِي الحْسُومْ بِيُومْ، نْقُصْ جْنَاحِي بْقَادُومْ". وتسمّى أيضا "ليالي العجوز"[3] ويستعمل هذا المصطلح أيضا لدى الأمازيغ[4] كما تطلق نفس الأسماء أيضا في المشرق الغربي وارتبطت أيضا بعلاقة الإنسان بالماشية أكثر من ارتباطها باستغلال الأرض وهو ما يبرز في هذه الأمثال التي يتداولها سكان الأرياف السورية مثلا "ما حلال بيدوم إلا بعد الحسوم" أو "استني يجي عمّك نيسان وصلي على الرحمان" وعلى أمطار هذه الفترة من السنة فإنّه "إذا نويت (أمطرت) بالحسوم نعمتك ما بدّوم" وأمّا عن برد الحسوم فيسمى برد الطويلين أي أنّ طويل القامة يبرد أكثر من قصير القامة[5].

---

1 - معنى اللفظ لغة يعني الحسم والبتّ ربّما لأنّها حاسمة بين فصلي الشتاء والربيع، وأيّام حسوم أي شؤم ونحس، انقطع خيرها عن أهلها. وردت في **القرآن** "سخّرها عليهم سبع ليال وثمانية أيّام حسوما" **سورة الحاقة**، الآية 7. متتابعات مشائيم نحسات منعت كل خير. **معجم اللغة العربية المعاصر.**

2 - ويوافقها في الرزنامة المغربية: منزلة الفرع المقدّم من 25 فبراير إلى 9 مارس ويسمّى أيضا الدلو الأعلى لكثرة مطره.

3 - Sarradji (Mohammed .Ben-Hadj), " L'automne et l'hiver chez les Fellahs azailis ", dans IBLA, volume 16, 3eme trimestre, 1953, n° 63, pp 297-316.

4 - Ibidem.

5 - لكل يوم من أيّام الحسوم اسم: الأوّل هو الصرّ لشدّة البرد، والثاني الصنبر وهو الذي يترك الأشياء كالصنبرة وهو ما غلظ وخثر، الثالث الوبر ويقال وبر أثار الأشياء محاها وأخفاها، الرابع الآمر يأمر الناس بالحذر منه، الخامس المؤتمر وهو يأتمر بأذى الناس ويرى لهم الشر ببرده، السادس المعلل لأنّه يعلل الناس أي يعدهم بتخفيف البرد،

أوسّو: تطلق تسمية أوسّو[1] على فترة صيفية تتميّز بارتفاع شديد لدرجات الحرارة وهبوب رياح "الشهيلي"، وهي رياح حارة وجافة، "تكون أطراف النهار في أوسّو باردة" وتمتد من 25 جويلية إلى 25 أوت، ويسمّى أيضا في المغرب الأقصى سمايم الحرّ كنقيض لسمايم البرد التي تطلق على الليالي[2]، يتمّ استقباله بالذبائح من الخرفان خاصة[3]. وتمتد من 11 أو 12 جويلية إلى 20 أو 21 أوت[4]. يعمد السكّان خلال هذه الفترة من السنة إلى التوقي من شدّة الحرارة معتمدين في ذلك على العديد من الممارسات.

تنطلق مجمل هذه الطقوس الممارسة مع أوّل أيّام أوسّو والليلة التي تسبقه من خلال الاستحمام وشرب كميّات هامة من الماء المالح[5] حيث تكتظ السواحل والشطوط في موسم أوسّو بالرجال والنساء

والسابع مطفئ الجمر وهو أشدّها وشدّة ريحه تطفئ الجمرات.

1 - Louis(A), et serra(L), Awussu, dans Encyclopédie Berbère dir Gabriel Camps, édusud,1990, pp 1196-1198.

" Sans doute, formé sur le nom latin du sixième mois de l'année julienne : Augustus, ce mot désigne, s'il n'en est précisé, la période caniculaire de quarante jours, qui commence avec la cinquante-sixième nuit de l'été (selon le calendrier julien, encore utilisé par les agriculteurs traditionnels). le début de l'été étant le 16 mai, cette période s'étend du 12 juillet au 22 aout (en fait du 26 juillet au 4 septembre du calendrier grégorien). les vingt premiers jours ou la chaleur est particulièrement forte sont dits " la montée de la canicule, tulu a awussu, et terminent l'été traditionnel, ils culminent au vingtième jour, dit parfois nhar awussu, ou harrqet awussu. Le vingtième jour, le jour le plus chaud de l'année, se situe le 1er aout julien. Les vingt derniers jours sont marqués par un abaissement de la température (rzu awussu). Ils débutent l'automne traditionnel "

http://encyclopedieberbere.revues.org/181

2 - Ben Ali (Abd el-jalil) et Louis(A), texte le Bordj : Scènes de la vie Saharienne, dans IBLA, n°34, 1946, 209-238.

3- Ibid, p212.

Westermarck (E), Ceremonies and beliefs, op-cit, pp 101-104.

وأيضا:

Encyclopédie Berbère, op-cit, p 1196

Louis(A), " L'été et l'awussu dans le sud Tunisien ", dans Bulletin de liaison saharienne, T III, mai, 1952, pp32-36

4 - Provençal (Levi-), " pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus de balas de la vallée moyenne de l'Ouargha ", Archives Berbères, III, Paris, 1918, p95.

- Marçais (W) et Guiga (A), Textes Arabes de Takrouna, Paris, 1925, p 395.

- Dozy (R), supplément aux dictionnaires Arabes, Leyde, 1881, Librairie du Liban, Beyrouth, 1991. tl, p 680.

.............., Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, ouvrage couronné et publié par la troisième classe de l'institut royal des Pays-Bas, Amsterdam, 1845.

https://books.google.fr/books?id=xwAVAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs-navlinks-s#v=onepage&q&=false

اهتم الباحث (Reinhardt Pieter Anne Dozy(1820-1883 بدراسة تاريخ الأندلس الإسلامية وخصص كتابه للتعريف بالمصطلحات الأندلسية التي لا توجد في المنجد العربي الكلاسيكي.

5 - تقترن هذه الممارسة بالاعتقاد في أنّ مياه زمزم تنهمر في هذا اليوم لتصل إلى مختلف منابع الماء وهي مياه تقي

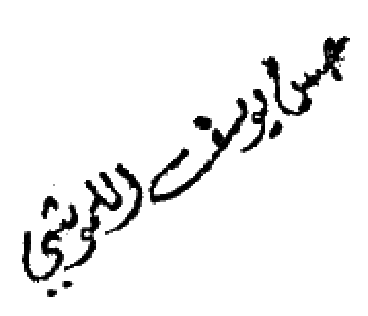
والأطفال والماشية[1]. تعتقد بعض النسوة في أنّ تسليم جسد المرأة لعملية المد والجزر في البحر سبع مرّات خلال الليلة الأولى من ليالي أوسّو يسهل عملية الخصوبة والإنجاب[2]. كما ينمّ نزول المطر في هذا اليوم عن بشائر سنة فلاحية جيّدة حيث يخرج الأطفال نازعين الأغطية من على رؤوسهم ومغنين:

تَوْ أوسو خُوذْ ما نْحِسُو وأعطيني ما نْدِسُو

كما تعمد الفتيات ممن يسكنّ مناطق بعيدة عن البحر إلى قضاء الليلة الأولى من أوسّو عاريات على سطوح المنازل عارضات أجسادهن للمطر[3]

اقترن اليوم الأوّل من أوسو أيضا بتحضير بعض الأكلات الخاصة مثل "العصيدة بالعسل" تحمي من أوجاع المعدة والأمعاء، ذلك أنّ فترة أوسّو يقع خلالها جني عسل النحل ويقع بيعه في هذا الموسم بأسعار باهظة مقارنة ببقيّة السنة.

تمتد الاحتفالات بفترة أوسّو في طرابلس الغرب على ثلاثة أيّام بين 12 و14 جويلية بالتقويم الفلاحي أي بين 25 - 27 جويلية بالتقويم القريقوري ففي الشمال الغربي التونسي مثلا يأخذ هذا الموسم إلى جانب الطابع الوقائي الذي أشرنا إليه طابعا احتفاليا حيث تقام خلاله كل الأفراح من خطبة وعرس وختان وغيرها من المناسبات ذات الطابع العائلي.



من كل الشرور لذلك يقع جلبها من مجاري المياه القريبة من التجمعات السكنية القريبة في نفس اليوم وشربها والاستحمام بها مرددين "يا أوسّو نحيلي الداء إلي نحسو" كما ورد أيضا أنّ "ماء أوسّو يعومو بيه يصحح العضام". تعتبر مياه البحر في هذه الفترة أيضا شافية "يا بحر أوسّو نحيلي الداء إلي نحسو"

1 - Goury(F), " le jour d'aoussou " dans Ed-Dallil, n°4, p 63-64.

2 - Westermarck (E), Ritual and belief in Morocco, Londres, 1926, Volume I, p89.

........................, Ceremonies and beliefs connected with agriculture certain dates of the solar year and the weather in Morocco, Akademiska Bokhandeln, Université de California, 1913, 84-96.

3 - Doutté (E), Marrakech, ouvrage publié sous le patronage du gouvernement général de L'Algérie et du comité du Maroc, 1905, p389.

............, La société Musulmane au Maghreb, Magie et religion en Afrique du Nord, Alger, 1919, p584.

الفصل الثاني
تطوّر علاقة القبيلة بمجالها
من واقع القبلية إلى تمثّل المواطنة

المقدمة

إنّ سيطرة المعطى القبلي داخل مجال المغارب يعتبر من المظاهر المتجذّرة داخل المجتمعات المكوّنة لهذا المجال. وقد أثبتت الدراسات أنّ القبيلة كمكوّن من مكوّنات التركيبة الاجتماعية وكظاهرة، تعود جذورها إلى عصور ضاربة في القدم متواصلا إلى فترات غير بعيدة. لكن أمام الأشواط الكبرى التي قطعتها هذه المجتمعات على درب الاستقرار والتحديث يبدو أنّ هذه الظاهرة قد تراجعت إن لم نقل قد اندثرت كواقع يفرض نفسه أمام مفاهيم أخرى جديدة تبدو أكثر شمولية من علاقة القرابة الدموية أو التحالفات العشائرية مثل مدلول البلد، والجهة، والإقليم، والوطن، وغيرها.

فكيف تمّ هذا الانتقال؟ وإلى أيّ مدى يستقيم القول بأنّ مجتمعات المغارب قد استغنت كليا عن قيم القبيلة في تمثلها للواقع الراهن وتبنّت مفهوم الوطن؟ وهل الوطن في تمثّل سكان مجال المغارب مجرد قبيلة ذات حيّز جغرافي واثني أوسع، أم أنّهم قد تمكّنوا فعليا من صياغة مفهوم حديث يتماشى والمدلول الذي ارتضته الإنسانية كونيا؟ وما العلاقة بين مختلف تلك المفاهيم التي ارتبطت في الآن نفسه بالمجال وبالإنسان في بعديه الفردي والجماعي؟

I- أهمّ مراحل تطوّر وعي الفرد بانتمائه للمجال:

مثّلت القبيلة في بلاد المغارب، ظاهرة تعرّضت لها العديد من المؤلفات المصدرية والمرجعية المتصلة بتاريخ هذه المنطقة. وقد ركزت تلك المصنفات على اختلاف توجّهاتها وأهدافها على مجموعة من النقاط التي حددت من خلالها خصوصية القبيلة المغاربية، ودورها في تقدّم هذه المجتمعات، أو

إبراز مدى مسؤوليتها في تحجّر هذه المجتمعات وعدم قدرتها على التقدّم والتطوّر. ويحيل تساؤل جاك بيرك Jacques Berque بخصوص مفهوم القبيلة في شمال إفريقيا[1] على وجود اختلاف داخل هذا المجال مقارنة بغيره من المجالات التي شهدت بدورها سيطرة هذه الظاهرة.

1- القبيلة والمجال طوال مرحلة ما قبل الاستعمار الفرنسي

استعمل مصطلح القبيلة، عموما للدلالة على أنماطا من المعاش متعارضة مع الحياة الحضرية. فقد شكلت المدينة وأحوازها ومنذ الفترة الوسيطة وحدة إدارية وجبائية واقتصادية غالبا ما أطلق عليها اسم "العمالة" أو "البلد" أو "الوطن" الذي اقترنت تسميته تارة بالمدينة المركز، وتارة أخرى بالقبيلة المهيمنة على المناطق البدوية مثل "وطن هوارة" و"وشتاتة" في شمال بلاد إفريقية[2] وتشكل هذه الأوطان في الأساس وحدة إدارية لا تتطابق كليا مع الحدود الاقتصادية[3].

فقد اعتمد محبّر المؤنس مصطلح "الوطن"[4] في حديثه عن أولاد سعيد، مشيرا إلى أنّ السلطان الحسن الحفصي (1526 – 1542م) قد "هادنهم بستين ألف دينار على الوطن"[5]. وفي مجرى حديثه عن أولاد سعيد يذكر المصدر نفسه أنّ "المولى أبو عمرو عثمان [الحفصي(1435 – 1488م)] ممن أذلّهم ومزّق جمعهم وأخذ عليهم أن لا يصلوا إلى نواحي الوطن وسكناهم من واد ران إلى القبلة لا يتعدونه"[6]. وهي مصطلحات تحيل على تحديد المجال الجغرافي لهذه القبيلة المحاربة وعلى عزلها عن المجال الحضري لوطن تونس، وهي تقسيمات كرّست انقسام المجال عموما بين السلطة والقبائل وتعارضت مع إمكانية نشروعي بالانتماء إلى المجال خارج حدود الإقليم والجهة.

يرسم صاحب المؤنس هذا التقسيم في مجال التعرّض إلى تغلّب "أعراب" القبائل: فقد ذكر أنّه "في مدّة بني حفص...كانت الأعراب [كذا] في قوّة، واستحوذوا على جل البلاد، كعرب إفريقية أولاد أبي الليل وأولاد بوسالم وأولاد حمزة وغيرهم وأولاد شنّوف بوطن الكاف وأولاد سعيد وأولاد مدافع وأهل الجبال غالبهم عصاة. وكان صاحب المحلة يعاملهم بالمخادعة والرفق والقوّاد يتعاقبون في التزامات المحال، فكانت أحوالهم مضطربة وكثرت الحكام بالمدينة فكانوا في جهد الرعيّة والعرب أشدّ شوكة في أوّل الأمر

1 - Berque(J), " Qu'est-ce qu'une tribu Nord- Africaine ? ", op-cit, p p161-170.

ينظر أيضا:

- Ben Slimane (Fatma), " De L'espace au territoire de l'identité registres fiscaux et représentations de l'espace dans la Tunisie Ottomane (fin 17é-début 19é siècles) ", dans Perceptions de l'espace au Maghreb, rencontre internationale vendredi 10 et samedi 11 avril, 2009, travaux réunis et présentés par Lotfi Aissa, Unité de recherches Histoire Economique et sociale, Université de Tunis Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, pp 83-100.

2 - حسن(محمّد)، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1999، الجزء الأوّل، ص 57.

3 - **جامع الأحكام**، م س، ج1، ص264.

4 - **المؤنس**، م س، ص153.

5 - **نفس المصدر والصفحة**.

6 - **نفسه**، ص160.

يعسكر الخلاص معهم وخصوصا أهل جبال عمدون وجبل وسلات وجبل مطماطة"[1].

يبدو من خلال هذا التوصيف أنّ العلاقة التي ربطت المخزن الحفصي بمختلف قبائل إفريقية قد اقتصرت على توجيه المحلة صيفا وشتاءا لجمع الضرائب، وهو ما يفسّر توتّر العلاقات بين السلطة والرعيّة وممثلين في أكثر القبائل قوّة وتغلبّا داخل المجال من جبال عمدون شمالا إلى جبل مطماطة جنوبا مرورا بجبل وسلات في الوسط.

أمّا في عهد مراد باي (1613 – 1633م) فإنّه "لم ينفرد بتدبير البلاد لمشاركة الغير فيها وفي آخر غزواته التي جلاّهم فيها[أولاد سعيد] وقطعهم وأخرجهم من البلاد إلى وطن طرابلس ولم يستقروا به"[2]. يبدو من خلال هذا التوصيف أنّ مصطلح البلاد في هذا المستوى يأخذ معنى أوسع من الوطن كمجال جغرافي يبدو صاحب المؤنس واعيا بهذا الاختلاف في تحديده لبلاد تونس ووطن طرابلس.

يبرز انقسام المجال وصعوبة السيطرة عليه من قبل السلطة الحفصيّة في هذا الحديث حول الكاف فقد ورد ضمن كتاب المؤنس أنّ "الأخبار التي تصلنا عن حصانة الكاف، شيء يحيّر العقل في توهّمه وأنّه جاء غصّة في حلق البلاد وكاد أن يكون عمالة مستقلّة ولا أقول كاد....وهو كالحاجز بين وطنين...وكان زعمهم [أهل الجزائر] أنّهم يتحكّمون عليه وإذا حصل في أيديهم صارلهم الوطن كلّه"[3].

اعتمدت المصادرفي توصيف المجال غيرالحضري على مصطلحات مثل القرية التي ارتبط مدلولها بطبيعة شبكة التوطين وهيكلته، إذ كثيرا ما ذكرت القرى في علاقة مع مركز حضري قادر على بسط نفوذه على إقليم كامل، وقد ذكر اليعقوبي[4] "الكور" بكل من "قمودة" و"الساحل" و"باجة" و"زغوان" وغيرها، وبالتالي حُددت القرية بالمعنى المقابل للمدينة، على أنّها مركز توطين ريفي يفتقر إلى مؤسسات إدارية وإلى سلطة سياسية هامة. وقد وجدت في السهول والجبال على حد السواء وهي كذلك وحدة استغلال زراعي قائمة على الزراعات السنوية والغراسات وفي هذا الصدد وصف اليعقوبي التعمير بجبل نفوسة بالعبارات التالية: "ومنازلهم في جبال طرابلس في ضياع وقرى ومزارع وعمارات كثيرة"[5]. أمّا بلاد الساحل فقد قال عنها "بلد يقال له الساحل ليس بساحل بحر كثير السواد من الزيتون والشجر والكروم، وهي قرى متصلة بعضها في بعض"[6].

بيّن محمد حسن وجود صنفين من القرى، الأولى أراضيها تحت سلطة السكان الذين يديرون شؤونهم بواسطة مجلس القرية المكوّن من مشايخ غير خاضعين لسلطة كبار الملاكين العقاريين مثل "وسلات" و"الأوراس". والثانية مقرّ لعدد كبير من العمّال المزارعين الذين كانوا يفلحون الأرض لفائدة

---

1 - **المؤنس**، م س، ص 213.

2 - **نفسه**، ص214.

3 - **نفسه**، 254.

4 - اليعقوبي(أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح ت بعد 292هـ)، **البلدان**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 346. نسخة إلكترونية

http//:shamela.ws/index.php/book10808/

5- **نفسه**، ص 346.

6 - **نفسه**، ص 350

كبار الملاكين المتغيّبين من ذلك ما روته المصادر عن امتلاك أحد أعيان القيروان في القرن الثالث للهجرة/ التاسع ميلادية وهو محمد بن مسروق لعدد من القرى بناحية القيروان وقد كان أهلها يفدون إليه مقدّمين له الولاء باعتبارهم عبيدا له، على أنّه ابتداء من القرن الخامس للهجرة/ 11 م، تحرر أهل القرى بتلاشي نظام الرّق وتعويضه بعلاقات إنتاج قائمة على "الخماسة"[1].

خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، تعدد ذكر القرى المتكوّنة من العشرات من المساكن، من ذلك أنّ القرى المجاورة لمدينة تونس كانت تظم بين أربعين وستين أسرة.[2] وقد وصل عدد سكان القرى في العهد الحفصي إلى حدود الألف ساكن وكانت تدير شؤونها بنفسها عن طريق "أهل الجماعة"، ونادرا ما كانت عرضة لاستغلال الفئات الحضرية، بل إنّ أغلب الأراضي كانت "بيد الرعية" حسب عبارة ابن الخطيب وهو ما أثبتته السجلات المسيحية لتقسيم الأراضي[3].

يقابل القرية مصطلح آخر هو القصر، حيث مثلت القصور الجبلية موطنا للبطون والعشائر شبه الرحل، تحتمي بها عند الحاجة وتُودع فيها مئونتها جاعلة منها في كل الأحوال نقطة التقاء لأفراد القبيلة، وقد اقترنت تسميتها بعشائر بربرية مثل "بني خزرون"، "بني قطوفت"، "بني دباب"، "زناتة"، و"أولاد سلطان" وغيرهم.

المفهوم الثالث الذي كان شائع الاستعمال في العصر الوسيط هو مصطلح "البلد" أو "البلاد": فقد قسّمت إفريقية إلى عدّة بلدان فتونس وأحوازها تمثل "بلد" وكذلك باجة وناحيتها والقيروان والجريد وطرابلس والساحل وبلد العنّاب.....لكن يبدو أنّ هذا المصطلح ارتبط أساسا بمعنى السكن الريفي خلال العهد الحفصي وهو ما ميّز المستقرين عن البدو الرحل وسكان المدن. وبهذا كان "البلد" عنصر ربط بين البدو والحضر ومحددا لطبيعة هذه العلاقة[4]، وهو مرادف لمصطلح آخر كان مستعملا بالمغرب الأقصى في نفس الفترة وهو "المجشر" الذي كان يطلق في الأصل على منازل البدو ثم شمل معناه التجمعات السكنية التي توجد فيها منازل قروية من طين وجصّ بعيدا عن تنميق الحواضر وزخرفتها[5].

حرصت السلطة المخزنية على بسط نفوذها الاقتصادي والسياسي على كامل البلاد، وبالخصوص القسم الحضري منها أثناء فترات قوّتها وكانت ملكية الأرض الرهان الأساسي الذي اعتمدته في تحقيق أهدافها المرتبطة بتنظيم عملية استغلال الأرض والإشراف عليها بتوزيعها وإقطاعها، إقطاع منفعة للقوى الاجتماعية المساندة لها أو ذات الوزن الاجتماعي والسياسي، مع إمكانية إبطال مفعول الظهير والسعي إلى توسيع المجال المزروع على حساب المجال الرعوي للبدو وما نتج عن ذلك من صراعات بين البدو الذين انحصر مجالهم أو انتزعت أراضيهم.

هدفت هذه السياسة إلى دحر البدو عن المجال الزراعي وهو ما يفسّر أوج الصراع بين البدو والحضر في أواخر العصر الوسيط. فكلما تمكنت الدولة من توسيع ملكيتها ومراقبة العملية العقارية

---

1 - حسن(محمد)، **المدينة والبادية**، م س، ص59.

2 - **جامع مسائل الأحكام**، م س، ج 2، ص 256

3 - - حسن(محمد)، **المدينة والبادية**، م س، ص60.

4 - حسن(محمد)، **المدينة والبادية**، م س، ص60.

5 - الونشريسي، **المعيار**، ج1، ص139- 228، ذكر حول المجشر أنّه "كبير على هيئة المصر ولا أسواق فيه"، ص 140.

والتحكم في المدن، ازداد اختناق القبائل البدوية وتفقيرها وتحوّلت تدريجيا من الترحال إلى الاستقرار والعمل الزراعي. فقد ذكر الوزّان الفاسي أنّ "بادية باجة شاسعة الأطراف، وافرة الإنتاج، إلا أنّ عدد الناس فيها لا يكفي لزرع الحقول، فيعمدون إلى الأعراب لزرع جزء كبير منها، ومع ذلك تبقى أراض كثيرة بورا"[1]

يبدو من خلال هذا العرض السريع لأهم التحوّلات التي شهدها المجال الحضري والبدوي خلال العصر الوسيط أنّ تراجع البداوة قد اقترن في هذه الفترة بسياسة الدولة الرامية إلى السيطرة على المجال وإخضاعه من خلال سياستها الجديدة في توزيع الأراضي التي كان لها بالغ الأثر على تحديد مجال البداوة أي مجال انتجاع هذه المجموعات، مما اضطرها إلى امتهان الزراعة وبالتالي الخروج من حياة "أهل العزّ" إلى حياة "أهل الذل" كما نعتهم ابن خلدون عندما اعتبر "أهل العزّ هم الضاعنون في الترحال وأهل الذل هم المشتغلون في الفلح"[2]. لكن هذه السياسة وإن نجحت في مزيد إقرار البدو من السكّان فإنّها لم تتمكن من تغيير معاش هذه المجموعات، حيث تجمّعت أغلب الفرق داخل مجالات محددة من قبل السلطة وكرّست السلطة نفسها معطى القبيلة عندما قسّمت المجال حسب الانتماءات القبلية[3].

بعد سيطرة الأعراب في العصر الوسيط المتأخر، أصبح مصطلح البدو أكثر اقترانا بالترحال، فتعدّدت مرادفاته مثل "أهل الوبر" بالمقابل لسكان "المدر" و"أهل العمود" نسبة إلى الخيام التي تعمد أي تنتصب و"أهل الإبل" و"الشاوية" القائمين على الشاء والبقر و"أهل الغارة" باعتبار أنّ طبيعة عيشهم تقتضي منهم الاستناد إلى الرماح والضواعن الرحّالة الذين يحطون ب"الحلة" أو "النزلة" فينصبون أوتاد الخيام ويوقدون النار في الأثافي وينتقلون من "نزلة الصيف" إلى "نزلة الشتاء"[4].

اعتبارا لتطوّر العلاقة بين أهل البادية وأهل الحاضرة في تلك الحقبة، برزت هذه الثنائية في مصنفات المؤلفين وكانت إحدى محاور الفكر الخلدوني التي أثارت تحاليل متباينة، وظلت حدود مفهوم البادية غير دقيقة حتى كانت تطلق في بعض الأحيان على كل المجال الموجود خارج الحواضر، وشملت عموما مجالين أساسيين:

- **الريف** المرتبط بالزراعة والخصب في المعاش حسب التحديد الخلدوني وقد اعتبر أهله في بعض الأحيان من أهل الحضر.

- **الفيافي والصحاري** التي شكلت المجال الحيوي للقبائل البادية والظاعنة في حلّها وترحالها[5].

واقترن مفهوم البداوة بمفهوم آخر مرادف له، وهو "الأعراب" هذا المصطلح ورد ذكره منذ العهد الإسلامي الأوّل، دون أن يحض بأهمية كبرى في ذلك الوقت لسيطرة العمران الحضري في بلاد المغرب. لكنّه طفح على السطح من جديد ابتداء من القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر ميلادي بعد أن عمّ

1 - الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، م س، ج2، ص 66.

2 - ابن خلدون، **المقدمة**، م س، ص207 و 703- و**العبر**، ج3، ص 176-175.

3 - حسن(محمد)، **المدينة والبادية**، ص 61.

4 - حول هذه المصطلحات أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج2، ص 177. **جامع مسائل الأحكام**، ج1، ص206. القلشاني، **شرح الرسالة**، م س، ج2، ص 125ب. **المعيار**، ج3 ، ص332.

5 - **المقدمة**، م س، ص 133-120.

التبدّي. واستعملت المصادر أيضا وللدلالة على الأعراب البدو مصطلحي العرب والعربي في كثير من الأحيان، ليس في تاريخ ابن خلدون فقط بل ولدى من سبقه من الإخباريين ومن لحقه أيضا. فقد وقع إحياء المصطلح مع وفود بني هلال في جميع المصنّفات التاريخية والفقهية للعهدين المؤحدي والحفصي مما يحيل على أنّ المقصود في هذه المصنفات هم الأعراب[1].

ذكر محمّد حسن أنّ مصطلح الأعراب في العهد الوسيط لم يقتصر على البدو من العرب، إنما اتسع معناه وأصبح يشمل المجموعات البدوية المنتمية إلى أصول مختلفة، من بربر وعجم وذلك نتيجة تعرّبها لغة ولباسا وحضارة وانصهارها في المجموعات الهلالية والسليمية المتغلبة حتى أصبحت القبائل الكبرى البربرية مثل "زناتة" و"هوارة" تنتسب إلى أصول عربية قديمة، فتُحسب في أعداد العرب لامتهانهم الضعن والترحال[2]. بل إنّ هذا المفهوم لم يقتصر على المجموعات الهلالية النازلة ببلاد المغرب إنّما اتسع معناه ليشمل عدّة قبائل ومجموعات بربرية معرّبة، وبذلك عرف مفهومه انزياحا من المدلول العرقي إلى آخر مرتبط بنمط العيش وهو ما ينهض حجة عن أهمية هذا المصطلح طوال هذه الحقبة[3] وتوّسع الظاهرة القبلية، وانتشار السلوكيات البدوية وثراء روافدها نتيجة امتزاج عناصر عرقية مختلفة ومجموعات ذات ثقافات متعددة وأنماط عيش متفاوتة.

ومن هذا المنطلق أصبح من الصعب بمكان تحديد خصوصية البداوة العربية في بلاد الغرب وأعطى بالمقابل خصوصية للقبيلة بهذا المجال تميّزها عن غيرها من المجالات الأخرى التي شهدت انتشار هذه الظاهرة. فقد ساهم انتشار ظاهرة البداوة في تحرك الدولة في اتجاه القضاء على أهم خاصيّة ميّزتهم وهي ظاهرة التنقل والترحال مستغلة في ذلك الأرض في مستواها العام إن كانت ملكية مخزنية أو قبلية، فقد ساعد إقطاع السلطة للأراضي على استقرار المجموعات البدوية وتحوّلها تدريجيا من الغزو وقطع الطرق إلى الانشغال بالزراعة. وقد منحت هذه الإقطاعيات بطريقة شبه وراثية للصلحاء ولأبنائهم لأنّهم يمتلكون الرئاسة في مجموعاتهم البدوية التي بدأت في الاستقرار، إلى جانب السلطة الروحية والوجاهة الاجتماعية التي مكّنتهم من السيطرة على هذه المجموعات وتحديد اختياراتها.

وعموما تتضمن أنماط العيش القبلي مظاهر تفاعل البدوي مع المجال، كما تختزل في الآن نفسه الثقافات ومدى تقدّم استغلاله لهذا الفضاء رعيا وزراعة مما سمح بالقول بأنّه لم يكن مجرد فضاء مادي بقدر ما كان أحد عناصر تشكل الهوية "التذيّت"L'Identification.

تعرّض العديد من الباحثين إلى مسألة بروز الوازع القومي كبديل للوازع القبلي في البلاد التونسية في الفترة الوسيطة. فقد تعرّض علي الشابي في كتابه حول الحركة الشابية إلى البعد القومي لحركة عرفة الشابي، وبيّن أنّ الإمارة التي كوّنها عرفة الشابي ضد الحفصيين والمسيحيين والأتراك كانت نتيجة دوافع روحيّة وماديّة متشابكة تستمدّ فعاليتها من الوطن جغرافيا ومن التاريخ والقيم

1 - ابن أنس (مالك)، **الموطأ**، بيروت 1983، ص 510. حول مصطلحات أعراب، عرب، عربي، أنظر ابن عذاري، **البيان المغرب**، م س، ج2.
جامع مسائل الأحكام، ج3، 167-139-58.

2 - حسن (محمد)، **المدينة والبادية**، م س، ص332.

3 - **نفسه**، ص 333.

روحيّا ومن المصالح المشتركة للجماعة ماديّا في ظلّ النمو والترقّي الذي عرفته "الوطنية الإفريقية"[1] أو "الخصوصية التونسية" حتى القرن العاشر الهجري[2]. ويعتبر الباحث أنّ هذا الإحساس القومي كان وليد ظهور القوميات المحليّة في إفريقية ابتداء من القرن الثاني للهجرة/ 8 م، لكنّه كان يخفت تارة، ويقوى أخرى، تبعا لطبيعة الأحداث[3]. فقد تمكّن سيدي عرفة حسب نفس الباحث من جمع المجموعات التي كانت مشتتة ووحّد القبائل المتنافرة واختصر المسافة بين الريف والمدينة وربّى القبائل تربية دينية وطنيّة وأيقظ إحساسها القومي ولقنّها أنّ الهدف من دعوته هو استقلال البلاد وردّ المغيرين عليها مهما كانت دياناتهم ومن هذه الزاوية يعتبر دعوة سيدي عرفة الشابي تقدميّة إذا ما وضعنا في الاعتبار أنّ المؤلفين والمصلحين التونسيين بين القرن السّادس عشر والقرن التاسع عشر وفي مقدّمتهم ابن أبي الدينار وخير الدين ظلوا ينادونا بالولاء للعثمانيين ويحضون على الخضوع لهم لأنّهم لم يفرّقوا بين الوطن والدولة العثمانية[4].

وفي هذا الإطار تمكن عرفة الشابي من تكوين جيشا قوميّا منظما وهو ما اعتبره علي الشابي تجسيما حقيقيا لهذه القوميّة، الذي يعتبر أيضا أنّ انبثاق الأمّة التونسية لم يحدث إثر تصدّع الإمبراطورية العثمانية كما ذهب إلى ذلك المؤرخ توفيق البشروش، وإنّما حدث في القرن العاشر الهجري/ 16م بفضل جهود عرفة المبّكرة[5]. ونشير إلى أنّه قد سبق لمحمود بوعلي التعرّض إلى انتفاضة عرفة الشابي معتبرا إيّاها تعبيرا على الشعور الإفريقي الأصيل ذي الطابع القومي، وهي بذلك حركة قوميّة بأتم معنى الكلمة[6]. بالمقابل اعتبر المؤرخ محمد الهادي الشريف هذه الحركة محاولة لاستغلال القائمين عليها لظروف التناحر بين الحفصيين والأسبان والأتراك[7].

حول الفترة الحديثة تعددت البحوث التي تناولت أصول الحركة القوميّة في تاريخ تونس، كما تعرّض إلى هذه المسألة علماء الاجتماع[8] في محاولة لإبراز كيفية تشكّل الدولة الحديثة وبروز مفهوم

---

1 - ضمّت إفريقية من الناحية الجغرافية في عهد عرفة الشابي: تونس الحالية مع منطقة قسنطينة إلى الأوراس وأرض الزّبان وبلاد سوف. الشابي(علي)، **عرفة الشابي رائد النّضال القومي في العهد الحفصي**، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982، ص100.

2 - **نفسه**، ص99.

3 - **نفسه**، ص 99.

4 - **نفسه**، ص102.

5 - **نفسه**، ص 106

6 - Bouali(Mahmoud), La sédition permanente, Tunis 1972, t1 p 148-153.

7 - الشريف (محمد الهادي)، **تاريخ تونس**، تعريب محمد الشاوش ومحمد بوعجينة، تونس، 1980، ص65.

8 - البشروش (توفيق)، "القوميّة القطرية في تونس قبيل الحماية"، ضمن أعمال ندوة **في الذاتية العربية بين الوحدة والتنوّع**، تونس، 1979.

- شاطر (خليفة)، "بروز الهويّة القومية في تونس"، ضمن أعمال ندوة **في الذاتية العربية بين الوحدة والتنوّع**، تونس، 1979.

- ابن عبد السلام(أحمد)، "الوطنية في التواريخ التونسية بين القرنين 17و19"، **في الذاتية العربية بين الوحدة والتنوّع**، تونس، 1979.

- بوطالب (محمد نجيب)، **القبيلة بين التغيّر والاستمرار، الجنوب الشرقي من الاندماج القبلي إلى الاندماج الوطني**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002.

الوطن للدلالة على البلاد التونسية والمجتمع التونسي ككل. فمتى بدأ تطابق انتشار الفرق القبلية في بلاد المغرب مع فضاءها المخصوص الذي أصبح يشكّل جزءا من هويتها، وما هي التحوّلات التي شهدها المجتمع القبلي في وعيه بانتمائه إلى المجال في بعديه المحلي والإقليمي؟

لقد نشأ هذا التحوّل اللافت ببطء على امتداد القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فإلى جانب الدور الذي لعبته الحركة الشابية في نشر ثقافة الانتماء إلى المجال وضرورة الاستماتة في الدفاع عنه ضد الأخطار الخارجية مهما كان انتماؤها. تضمّن أدب النوازل إسناد مصطلحات مثل "الوطن" و"البلاد" لبعض الفرق والعروش[1] بما يحيل على التفكير في أنّ المبدأ المجالي قد بدأ منذ ذلك التاريخ ينافس نظيره الاثني في تشكيل هوية التجمعات المحلية. على أنّه من الجدير التذكير أنّ تلك المسيرة البطيئة قد تشكلت في علاقة مع حضور سلطة الأتراك القوية والتأثيث الطرقي المكثف منذ بدايات القرن السادس عشر، فضلا عن جفاف الموارد الاقتصادية الصحراوية آنذاك[2].

يتضمن لفظ البداوة ممارسة تربية الماشية، لا كنشاط مادي، فقط بل بوصفه ثقافة اختزلتها الذاكرة الفردية والجماعية على حد السواء، إذ ليس كل بدوي راعي ومربي حيوانات بالمولد وإن شكل ضمن اقتصاد التجمّع القبلي راعي ومالك قطيع بالقوّة.

ما انفك تدخّل السلطة المركزية في الشأن القبلي يترسّخ منذ القرن السابع عشر، وذلك من خلال إدماج مجال القبيلة في المجال السيادة الوطنية للبلاد التونسية، لذلك فقد ساهم حضور السلطة المخزنية من خلال أجهزتها الإدارية الفاعلة، في فقدان القبيلة لانسجامها وفي بروز مصطلح الرعايا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كبديل لتوصيف المجموعات بالانتساب إلى أولاد فلان أو بني فلان[3]، إلا أنّه مع أهمية ذلك التأويل فلا يمكن سحبه على كل القبائل دون تنسيب لاسيما منها القريبة من مراكز الاستقرار.

لقد عرفت المجموعات القبلية ظاهرة إدماج التجمعات الوافدة إليها بعد تأهيلها في منزلة العشير والنزيل مع محافظتها على هويتها القبلية سليمة، إذ يمكن التقاط نماذج من أسماء العائلات غير

- Bouhdiba(A), A la recherche des normes perdus : Genèse du concept de Nation en Tunisie, pp11- 42.
- Hamed Touati (M'barka), " L'idée nationale traversée par la grande guerre : continuité et discontinuité " dans Cahiers de Tunisie, n° 169-170, 1995.

إلى جانب مؤلفها المعنون:

L'Idée nationale, fille de la politique coloniale : réplique légitime d'une situation illégitime éd CPU, 2010, 209p
- Shryock(A.J), " Tribaliser la Nation, nationaliser la tribu " dans Maghreb-Machrek, n° 147, 1995.

1 - لقد لاحظ جاك بارك ذات التحوّل لدى قبائل المغرب عند دراسته لنوازل مازونة.

- Berque(J), L'Intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècle, éd, Gallimard, Paris, 1978, p64

2 - Braudel (F), La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II, 8 éd, Paris, 1986. Ainsi que
- " Les Espagnols et le Nord d'Afrique du 1492 à 1577 " dans Revue Africaine, 1928.

3 - Puig (Nicolas), Bédouins Sédentarisé et Société citadine à Tozeur (Sud-ouest Tunisien), édition Karthala et IRMC, 2003, p143.

المعتمدة على الانتماء القرابي في قوائم الجباية الحسينية مثلا، فأيّ دلالة تحيل عليها الإسامة القبلية في العهد الحديث؟ وأيّ دور لعبته السلطة في تثبيت خطوط الالتقاء بين الهوّية القبلية ومجال تحييزها؟

لقد تميّز دور السلطة المركزية بالفعالية وتقابل الاتجاهات في الآن نفسه، فقد واصلت إدارة البايليك استعمال المرجعية القبلية في تقسيمها الإداري وتحصيلها الجبائي ونعتت من غادروا قبائلهم وعروشهم بـ "طياش أولاد فلان". إلاّ أنّ إمكانية اختراق هذه الإجراءات الإدارية من قبل التجمّعات القبلية أو منتسبيها لم تكن مستعصية[1]. كما أنّ ذات الإدارة قد ساهمت في فكّ الارتباط -عبر تسجيلها الجبائي الفردي والعائلي منذ عهد حسين بن علي- بين الفرد وانتمائه القبلي البعيد على الأقل[2]. ويبدو أنّ مثل تلك الإجراءات إلى جانب ما درجت عليه السلطة من عادة نسب المجموعات المحلية إلى شيوخها الرسميين أو أحد أعيانها الحلفاء -حيث تواتر منذ القرن الثامن عشر إدراج مصطلحات مثل "إخوة الشيخ فلان" أو "إخوة ولدنا فلان"- قد ساهم في تفسّخ المرجعية القرابية الدموية أو التصاهرية المزعومة، فهذا الانتماء المعتمد رسميا لا يعكس البتّة القاعدة العرقية التي ترتكز عليها القرابة، بل يحيل على التنظيم الأبوي الذي تدار به شؤون الفرق عبر إعادة تشكيل المؤسسات المنظمّة للمجموعات أو القبائل على غرار مؤسسة "الميعاد" ونفوذ "الرجال الكبار" الذي عقلن التراتبيات المحلية وشرّعها إلى جانب مهامه تجاه السلطة المركزية.[3]

يتضمن مفهوم الاندماج معاني التوحّد والانصهار، وهو بذلك يناقض الانقسام والعزلة والتناقض، ويأخذ في هذا الإطار بعد وطني يضم الخصائص العامة للمجتمع بتكويناته المختلفة، وبعد محلي يرتبط بما نجده من خصائص عامة تميّز جهة أو مجموعة معيّنة عن نظيراتها من خلال الصفات الأخلاقية أو الثقافية أو الاجتماعية[4]. وتلعب عملية التثاقف دورا أساسيا في تشكيل عملية الإدماج وهي عملية ممتدة في الزمان والمكان ويصعب حصرها في حدود معيّنة، فالتثاقف القائم على عمليات تبادل التأثير، يؤدي إلى توطيد الاتصال بين المجموعات وإضعاف عمليات التباعد والانقسام والاختلاف. كما أنّ النظم الاقتصادية الوافدة على المجتمع المحلي ساهمت بشكل جزئي أو كلي في نضج عمليات الإدماج أو في تحقيق الانسلاخ والانتقال من اندماج إلى اندماج آخر[5].

إنّ الإدماج الاقتصادي يوّلد بالضرورة إدماج ثقافي والعكس صحيح أيضا ويتجسّد ذلك في إحلال القيم الجديدة وتلاشي القيم التقليدية، أو العكس. وكثيرا ما يلعب توحيد السوق دورا أساسيا في تحقيق الاندماج الاقتصادي لبعض الأرياف التونسية في النظام الرأسمالي. ذلك أنّ انتشار

1 - الباهي (مبروك)، **القبيلة في تونس في العهد الحديث، (ق 16-ق 19): من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف والحوز، السباسب الوسطى مثالا**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 2005، ص68.

2 - **الأرشيف الوطني التونسي**، دفتر عدد620. ورد في الباهي (مبروك)، **القبيلة في تونس**، م س، ص69-68. وقد ذكر الباحث أنّه "لم تكن إدارة البايليك فقط معنية بهذا الإجراء بل إنّ التقسيم المعاصر في عهد "جمهورية بورقيبة" حافظ نسبيا على تقسيمات قبلية وإن بدا مؤكدا على التسمية المكانية مثل تحديد "الولاية" أو "المعتمدية" التي ترجع لها القبيلة بالنظر.

3- الباهي(مبروك)، **القبيلة في تونس**...م س، ص 69.

4 - بوطالب (محمد نجيب)، **القبيلة التونسية بين التغيّر والاستمرارية**، م س، ص ص 224-223.

5 - **نفسه**، ص224.

الملكية الخاصة أدى إلى انتشار النزعات الفردية والعلاقات الثانوية بما أدى إلى تغيّر في أسس الاندماج الاجتماعي، إذ توثقت الصلة بين الفرد والمجموعة المحلية والوطنية وترسّخت العلاقات التعاقدية المدنية القائمة على المصلحة الفردية وعلى المحاسبة المستندة إلى القوانين. وبالمقابل تلاشت الصلات القائمة على القرابة والتضامن الآلي والشخصنة والمؤسسة على علاقات أوّلية تحدّدها الأعراف المحلية التي تبتلع هوية الفرد في هوية المجموعة.

لقد نال مفهوم الاندماج نصيبا من التحليل لدى علماء الاجتماع والأنتروبولوجية، وارتبط استخدامه بمجالات المقاربات الثقافية. فعندما تعتبر المجتمعات كليات يتم التعرّض إلى عملية إدماج الأجزاء في الكليّات بواسطة عملية المشاركة في القيم الجماعية غير المتناقضة التي يتكفل بها النظام الثقافي[1]. ويؤدي النسق الثقافي المندمج إلى توافق متبادل بين البنيات الثقافية المتصارعة أو المتباينة، وهو ما يعرف بالوحدة والانسجام ويقوم داخلها الأعضاء بأداء أنشطة مترابطة ومتخصصة وهو ما تطلق عليه تسمية التكامل الوظيفي[2]Intégration fonctionnel. ويعني الاندماج تبعا لذلك تحوّل في الولاء، من ولاءات قبلية، عائلية أو جهوية تخترقها ولاءات شمولية إسلامية وعربية، إلى ولاءات مدنية، قروية، جماعوية، أسريّة، يحددها إطار ثقافي عربي إسلامي ويؤطرها ولاء سياسي هو الوطنية[3].

يشبه هذا التكامل ما سمي بالتمثيل Assimilation غير أنّ الاختلاف الوحيد بينهما هو أنّ التمثيل يظهر بين جماعات تتمايز بالاختلافات الثقافية الواضحة، بينما يحدث الاندماج والتكامل بين جماعات تتميز بالمشاركة في الانتماء إلى نفس الإطار الثقافي العام، لكنها كانت معرّضة إلى الانفصال بسبب تعدد ولاءات أعضائها أساسا والقطع مع حضور الدولة أو السلطة المركزة. وهكذا نصل إلى مفهوم الاندماج الوطني الذي لا يلغ بالضرورة التعارض بين المصالح أو تنوّع الخصوصيات الاجتماعية، بل يتطلب التوحّد في الولاء السياسي مع المحافظة على التنوّع[4].

يندرج إدماج السكان البدو ضمن سياسة الدولة المرتبطة بتأسيس وبناء الالتحام والتكامل، كإحدى الأولويات التي يفسّرها وضع هذه المجموعات المهمشة وما ينتج عنه من اضطرابات اقتصادية واجتماعية[5]، وبالتالي تحقيق الوحدة الوطنية عبر إلغاء الخصوصيات المحلية والمسافات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية[6].

تبرز مختلف مصادر القرن التاسع عشر أنّ عامة المجتمع التونسي كان يعيش نوع من الإقطاعية مع طغيان الانقسامات القبلية واختلاف القوانين والأعراف. فإداريا انقسمت الإيالة إلى مجموعة من القيادات على رأس كل واحدة منها قائد يعيّنه الباي ويقع اختياره من بين كبريات العائلات الوجيهة

---

1 - **نفسه**، ص 225.

2 - **نفسه**، ص 225. أنظر أيضا عاطف (غيث محمد)، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1993.

3 - بوطالب (محمد نجيب)، **القبيلة التونسية بين التغيّر والاستمرارية**، م س، ص 226.

4 - **نفسه**، ص ص 227-226.

5 - Filali (Mostapha), " Les problèmes d'intégration posés par la sédentarisation des populations nomades et tribales ", Revue Tunisienne des Sciences Sociales, n°7, 1966, p112.

6 - Bouhdiba (Abdelwahab), A la recherche des normes perdues, op-cit, p 37.

المحلية أومن بين شيوخ القبائل الذين ربطتهم علاقات سياسية واقتصادية وعسكرية بالسلطة ارتكزت على الولاء الشخصي، وهوما يبرز في أغلب الوثائق الرسمية التي تحيل على نوع من القرابة الأبوية حيث غالبا ما ينعِت هؤلاء القادة من قبل كبار أعوان السلطة المركزية بـ"ابننا" وهي نفس التسميات التي يسحبها الكاهية على الخليفة، والباي على قياده. هذه النوعية من الروابط نجد ما يضاهيها في مجالات التعيين العسكري، فليس من النادر أن يكون الكاهية تابع للقائد من الناحية الوظيفية ويفوقه في الرتبة العسكرية وهو ما يمكّن الباي من المحافظة على ولاء مختلف الموظفين.

يبدو أنّ العلاقة بين الإداري المحلي والحكومة المركزية ليست بالأساس علاقة إدارية، فقد انبنت أيضا على المصالح الخاصة، فإلى جانب المسؤولية الأمنية المحلية كان القائد مالك عقاري ومتمتع بالحبس. تتنافس هذه الهياكل الإدارية مع هياكل أكثرعتاقة لم يقع القضاء عليها رغم تراجعها في بعض الفترات وهي الهياكل القبلية التي لم تقبل أبدا بالنظام الإداري وهو ما يظهر في النزاعات والصراعات المتتالية طيلة الفترة السابقة للاستعمار الفرنسي وخاصة انتفاضة سنة 1864 وأسلوب قمعها المغالي في التشفّي من قبل أحمد زرّوق. ويعتبر الباحث الحفناوي عمايرية "أنّ الظرف(الاحتلال الفرنسي لتونس سنة 1881) وحّد الصفوف وارتقى بوعي السكان إلى مستوى لم يعرفه الشعب التونسي إلا نادرا، سوى في ثورة 1864 ضدّ نظام المماليك المستغل"[1]. فقد طالبت هذه القبائل بطرد المماليك الأتراك لأنّهم في نظرها أجانب عن البلاد[2]. ثم قاتلت خلال الفترة الاستعمارية هذه القوى لمّا اجتاحت جيوشها البلاد مردّدة في مختلف المناطق نفس الشعار "لقد باع الباي البلاد للنصارى"[3] كما بيّن المؤرخ الهادي التيمومي أنّ تنقلات القبائل على امتداد آلاف السنين عبر تراب البلاد التونسية لا يمكن إلاّ أن تخلق لدى أنصاف البدو وعيا بوجود فضاء اقتصادي تربط بين جهاته علاقات تكاملية، وهذا الفضاء هو البلاد التونسية بحدودها المعروفة اليوم تقريبا[4].

ولم تكن كتابات خير الدين في أواسط القرن التاسع عشر موجهّة إلى الإيالة التونسية بقدرما هي تنظير خصّ به الأمّة الإسلامية والدولة العثمانية برمتها، لذلك اعتبر أنّ حلّ الأزمة التونسية يكمن في تدعيم علاقتها بالسلطة المركزية التركية ضدّ الدول الأوروبية.

كان وضع البلاد التونسية قبل الاستعمار دون تناسق داخلي، حيث لم يتوفّر للمجموعات التي تكوّن المجال التونسي لا القوّة المادية ولا النفوذ الذهني القادر على القيام بالمعجزات، لذلك يبدو من غير المعقول في مثل تلك الظروف التفكير في الوطنية التونسية[5].

تواصل استعمال مصطلح الوطن لدى الإدارة المركزية قبل الاستعمار بمعناه غير الواضح

1 - عمايرية (الحفناوي)، "في تشكل الوعي الحديث بالريف التونسي: من القبيلة إلى الوطنية" **الحياة الثقافية**، عدد73، 1996، ص10.

2 - التيمومي(الهادي)، **انتفاضة القصرين- تالة 1906**، م س، ص 101.

3 - **نفسه**، ص 101.

4 - **نفسه**، ص 100.

5 - يبدو أنّ وعي البدوي بالوطن لا يتعدى وعيه بمجال قبيلة كبيرة وهو ما يعبّر عليه القصيدة البدوية التي نقتطف منها هذه الأبيات.

والضبابيّ، مثله مثل العديد من المصطلحات التي تطلق على الجهات كبلاد الجريد ووطن أولاد عيار... فالوطن في هذه الاستعمالات يعني الموطن وبالتالي فالبلاد تتكوّن من عدّة أوطان. وبالمقابل يستخدم نفس المصطلح للدلالة على كامل المجال التونسي كما ورد في مراسلة رسمية قبيل الاحتلال من الباي يطالبِ فيها الفراشيش بـ"زجر المفسدين لأجل تعطيل خلاص مطالب البايليك...ومحاكمتهم بالزجر لكي يهنأ الوطن"[1]

2- تطوّر وعي القبيلة بمجالها في فترة الاستعمار الفرنسي:

عند دخول الاستعمار كانت مواقف القبائل غير واضحة، حيث خضعت الأرياف والمدن إلى نفس التنظيم الإداري، رغم وجود عدة اختلافات اقتصادية حول الملكية: أرض الحبس، أرض الملك، أرض البايليك، الأراضي الجماعية التي تطرح العديد من النزاعات.

لكن من يملك باقي الأراضي؟ هل هو المزارع أم المؤجر أم الباي مالك السيادة، الذي يقدم تنازلا إداريا في شكل إحسان للاستغلال الفردي المحدود؟

مع انتصاب الحماية كان الوضع على هذه الشاكلة، وقد استفادت السلطة الاستعمارية من هذه الثنائية. فقد أصدرت السلطات الفرنسية في 14 جانفي من سنة 1901 أمرا يقضي بأنّ أغلب أراضي القبائل التونسية أراضي جماعية "لأعضاء القبيلة حقّ استغلالها دون ادّعاء أيّ حق من حقوق ملكيتها. وقد حوّل هذا الأمر بطريقة غير مباشرة الدولة إلى مالك لهذه الأراضي على اعتبار أنّها تفتقر إلى وثائق ملكية[2]. كما استفادت سلطات الحماية أيضا من نوع آخر من الهياكل المكوّنة للمجتمع التونسي وهي الهياكل المتصلة بنخب العلم والشرف والصلاح الذين يتم استنجابهم وتعيينهم من قبل إدارة الباي. وقد حضي هؤلاء بمكانة هامّة لدى مختلف فئات المجتمع مع قدرة فائقة على التأطير والتوجيه.

هناك بعد آخر يخترق مختلف هذه الأبعاد بعمقها مثل إحدى ثوابت الحياة الاجتماعية ويبرز في التقابل بين البادية والمدينة، حيث تنحصر كل مكوّنات الحياة التونسية بل والمغاربية كما أثبت ذلك جاك بارك في ثنائية شمال - جنوب وبدو – حضر، زراعة – رعي...

قاربت معظم الأبحاث البداوة والبدوي -تحت تأثير المتن الخلدوني- في بلاد المغارب على أنّها حالة مؤقتة تسير نحو مصير محتوم وهو الاستقرار، وهي نظرة خطيّة تسقط تاريخ البداوة لاسيما ظاهرة تجدد أشكالها نتيجة اختلاف قواعد العيش والأعراف وتوسّعها أو انحصارها كاشفة عن قدرة عجيبة على التأقلم مع الاستراتيجيات السياسية المتعاقبة الحفصية –العثمانية- التركية المرادية-الحسينية- والأزمات المناخية والاجتماعية المتتالية[3].

عند دخول الاستعمار كانت قد تشكّلت وضعية الرعاة المزارعين التي كانت تتضمّن استقرار سنوي مرحلي حول دواوير شبه ثابتة وموارد مائية معلومة ومنادر ومخازن حبوب مخصوصة. أمّا

1 - جدي (أحمد)، **قبيلة الفراشيش في القرن التاسع عشر**، منشورات مؤسسة التميمي، زغوان، 1996، ص52.
2 - **نفسه**، ص 109.
3 - يظهر التفاوت في سلوكيات البداوة بين القبائل في بعض الثنائيات السلوكية مثل التفاوت في التمسك بالإغارة، تنوّع شبكة الاتصال القبلي، مدى الخضوع للسلطة وغيرها...

الرحلة فقد استجابت إلى دورة انتقال مغلقة (تصييف، تشتية، تربيع) لا تهم بالضرورة كل عناصر الفريق أو القبيلة. وبقي مبحث البداوة من ناحية أخرى رهين مفهوم الترحال الذي رسخه تمشي المقاربة الأنتروبولوجية بتأكيده على مبدأ مواجهة القبيلة للسلطة المركزية وللمستقرين في القرى والحواضر في سياق افتراض استمرار الغايات القديمة للبداوة لا سيما النزاع والتهرّب من الخضوع والتبعية. لقد اعتبرت هذه السلوكيات فضلا عن كونها أحد مركبات البداوة تكتيكا استعملته القبيلة في مواجهة اكراهات السلطة وإملاءاتها وهو ما يحيل على زعم ديمومة الترحال على امتداد العهد الحديث.

اعتمد الاستعمار في إدماج البدو على حمل القبائل المحاربة على التخلي تدريجيا عن المغامرة وعن غريزة النهب وإقناعهم بإمكانية حل مشكلهم عن طريق الحكومة بدلا عن خوض صراعات دموية وهي مهمّة ضباط الشؤون الأهلية[1]. لقد أدى التدخّل الاستعماري إلى ردود فعل داخلية مختلفة اتخذت في البداية صدمة نفسية ثم تضخّمت وتحوّلت إلى صدمة ثقافية بعد أن أصبح ينظر إلى الأهالي باعتبارهم كائنات بشرية من درجة ثانية. إنّ الأنا الوافدة تختلف مع الأنا المتلقية اختلافا يحدّده الدين واللغة والعادات والأفكار.[2]

خلال هذه الفترة كانت القبيلة هي الوطن بالنسبة للسكان خاصة وقُدمت باعتبارها شعب له حدوده ومقاطعاته وإدارته وتحالفاته، كما بدت فرنسا وكأنّها قبيلة كبيرة.[3] في خضم هذا الواقع المليء بالصدمات المباشرة انتشر الوعي بالأنا الجماعية للسكان، وتبيّن لهم أنّ اختلافاتهم القبلية والجهوية والقرابية لا تضاهي اختلافاتهم مع الغازي الأجنبي "الرومي" أو "الكافر":

ظامونا الكفّار ***كان خرتوا فينا
من هانا الله لا يهنيه***ومن باعنا للنصارى
وأعطى القصبة الحصينة***والكاف عالي أسواره
وإفريقا الأم الحنينة***قعدت دشرها فقاره
جبل المدّير علينا***هم يرحموا في أحجاره
بأمحال متقافيينا***في البرّ شادت أخباره
يا سامع القول نوصّيك***بات السفى على طعامه
شمّر على ركبيك***والحرب شعشع علامه
أرفع طويله وغدريك***واقصد جبل السلامه
تمنع على من يعاديك***وتفوز يوم القيامه
والقوت في الفم مرار***كل يوم تزدادليعه
لو ما الجبل دار بازار***واطفا من الكفر شيعه[4]

1- Tunisie service des affaires indigènes, Historique du Bureau des affaires indigènes de Tataouine ; Bourg, Imprimerie V, Berthod, 1931, p27.

2 - بوطالب (محمد نجيب)، **القبيلة التونسية بين التغيّر والاستمرارية**، م س، ص231.

3 - Nouschi(André), " espace et vie politique dans le Maghreb contemporain " dans Atti della settimana Maghrebina, éditeur, lieu et année d'édition, p.132.

4 - المرزوقي (محمد)، **صراع مع الحماية**، دار الكتب، تونس، 1973، ص 94.

رغم ضعف الإحساس بالانتماء إلى تونس وهو ما يبرز في هذه القصيدة المعبّرة من الشعر الشعبي والتي نقتطف منها هذه الأبيات:

يا أمّة نبينا يا من طالب على الجهاد يجينا
كان خرطوا فينا العطيّة للقهّار
بني زيد والهمّامة اثناش فيهم
الحرب ليهم من قديم أبطال
علي بن عامرة صيد في الترعيّة
محمد بن هذيلي بطل من الأبطال
وطن الساحل فيهم الرجليّة
الواحد يلز كبده على الملال
قفصة ونفزاوة وجريدية
مع وعد ربي ما يكد الحال[1]

لذلك ارتبطت المقاومة الوطنية في بداياتها بنزعة دينية اتخذت من الجهاد إطارا. حيث يحرّض الشاعر[2] على المقاومة ومجابهة أعداء الدين أو الشريعة :

يَا سَعْد مِنْ جَاهِدْ نْهَارْ * فِي مْخَالِفِينْ الشْرِيعَهْ
تَرْجَعْ عَلَى وْطَنْ لَحْرَارْ * بِلاَ مَالْ عَقْدُو البِيعَهْ
دَمْعِي مِنَ العِينْ قَطَّارْ * وَهْمُومْ قَلْبِي لْسِيعَهْ[3]

اتخذت بدايات المشاعر الوطنية الجنينية من نقد مواقف الباي نقدا سياسيا صريحا مجالا لها، يدلّ على حضور مفهوم الوطن باعتباره كيانا يضم أنحاء البلاد التونسية. وهو ما تبرزه الأبيات التالية من قصيدة شاعر قصر قفصة "علي بن عليّة" :

أَعْطَى الوَطَنْ لِلْكُفَّارْ * الإِسْلاَمْ تَحْتِ الذُلْ مَغْبُونِينْ
أَحْنَا قُوتْنَا مُرَارْ * الوَاحِدْ غِرَقْ لْرَقْبِتِهْ بِالدِينْ
فِينَا زَهِرْ طُوفَارْ * ضَاقِتْ خْلُوقْ التُونِسِي لاَوِينْ[4]

يبدو من خلال هذا التصوّر أنّ ما نطلق عليه تسمية "التوانسة" قد تجسم بأشكال مختلفة ضمن مجموعات رئيسية وأخرى فرعية وذلك حسب موازين القوى وهو ما تبرزه هذه الأبيات:

الباي باع الوطن كيف يصير***ما عادله تدبير
الله ينصرك يا جبل خمير***ينصره ويحميه
القطب والصلاّح دايره بيه

1 - بوذينة (محمد)، **الأغاني والأحداث الوطنيّة**، م س، ص46
2 - شاعر مجهول.
3 - **نفسه.**
4- أوردها محمد نجيب بوطالب ضمن مؤلفه، **القبيلة التونسية**، م س، ص 233-232.

كما اكتسب المجتمع التونسي جذور متعددة صيغت بالتدرج وفق تصوّرات جماعية، متعددة المراكز أو الأقطاب التي تمنع مثل هذه التجمعات من الالتحام في مجموعة واحدة ومتكاملة:

لو ما جبل عمدون دار مزيّه*** وإلا غدينا ريش من شعال
زيد معاه خمير والشيحية ***جبلهم ما يسكنوه ذلال[1]

وتنجلي صعوبة الالتحام في هذا التوصيف الذي قدّمه الشاعر في نقله لوقائع المعارك أو المواجهات التي خاضها المجاهدون ضد السلطة الاستعمارية ومن والاها من التونسيين:

عقد المخزن والقوميّه***وما ندري قدّاش
لحقوا ضنوة بن ضيف الله***وسدروا منه اعطاش
عقد المخزن والطوشامه ***عسّاسّين البير
ظهر يلقى الجرّة قدّامه*** جيّاشه وبعير
دقّ مسامير النجّامه***كبس حلق الدير
ركبوا ودار الغيم غمامه***وتمّ العقد يسير
هوضه عل هوكه حوّامه***في جوبه وسرير
تلاقوا في بنت الرزّامه**وصار نهار كبير
في ضحضاح اتكيد أوهامه***فخّ ايريع الطير
كيف كنح طويل القامه***وخدم المنقاش
هزّ اللي كاتب في ازمامه***والآخر ما مسّاش
.....
جا ضو منافق ع الدوله***ايساطر في العربان
ساق بعاير وانطاعوا له***من واسع لركان
....
ما احرف سوقك يا مخلوله***يا أمّات الحيران
وما أشوم عرقوبك وقبوله***راهو ما خلاّش
ماهزّ من رجال الفحوله ***ونزالي واطماش
انت حرفه واسماك الشومه***واللي لحقك مات
بيوت ياسر منّك مهدومه***وديار خليّات
وما خلّيتي من ميتومه***ذرّيه وبنات
وما درت في نواجع غومه***في الوقت اللي فات
ديما تطرأ فيك خصومه***يبذا خوذ وهات
يا صاغي حرف الملزومه***قولي ما ثمّاش
وما يتنبّى نبّي في قومه***في قرن اربعطاش[2]

---

1 - المرزوقي (محمد)، **صراع مع الحماية**، م س، 94.

2 - مقتطفات من قصيدة الشاعر محمد بن بورخيص الدّغاري، ينقل فيها وقائع معركة التوامه التي خاضها المجاهد الثائر ضو بن ضيف الله (1890-1924) ضدّ ملاحقيه من أعوان فرنسا وذلك خلال سنة 1917، **ديوان الشاعر الشعبي**، م س، ص 23-19.

يبدو تأثير المعطى الديني في تمثل المجموعات القبلية بالجنوب التونسي للمقاومة واضحا في هذه الأبيات:

انغنّي والشكر مواتيني***على طرشول الحوم
رفعه تيّار الغلّيني***ما يغيش الرّوم
لعبوا وجت اللعبه خساره***جتّ على الإسلام
وماتوا خمسه الوطن أخياره***وفرح الزّلسه دام[1]

أُرغمت "نحن التوانسة" مع انتصاب الاستعمار على إعادة صياغة نفسها وفقا لمعايير جديدة. تطلبت إعادة الهيكلة فترة طويلة شهدت أوجها خلال ثلاثينات القرن العشرين، وقد تعرّض جاك بارك أيضا إلى هذا المنعرج الهام في التاريخ المغاربي الذي مثّل قمّة الاستعمار وبداية تراجعه في آن[2].

كرّس نظام الحماية الازدواجية في التنظيم، فقد حافظ على التنظيم القديم بل وساهم في مزيد تعقيده عندما أضاف هياكل جديدة: هيكل إداري جديد، اقتصاد جديد، تعليم جديد، وتجمّعات جديدة أيضا، تعايشت جميعها مع نظيراتها المتصلة بالنظام السابق. إنّ ما أضافته الحماية أُعتبر هو التجديد كمقابل للنظام القديم، لكنّه جديد يصعب اختراقه أو الاندماج فيه، لذلك وفي إطار المحافظة على الهويّة وقعت معارضته[3].

يذكر عبد الوهاب بو حديبة أنّ هذه الازدواجية التي فرضها الاستعمار هي التي سهّلت ولادة الوطنية التونسية لكن بعد مسار طويل وبطيء من الاضطرابات، لأنّ المؤسسات التي لم تتمكن من معايشة الواقع، فقدت مكانتها تدريجيا ومجمل منافعها[4]. أصبح الحاضر يتراجع ليس لصالح المستقبل بل لصالح الماضي، ذلك أنّ هذه المؤسسات التي تمتد جذورها في الفترة السابقة للاستعمار، فقدت حضورها في الواقع، وأصبحت حاضرة في الذاكرة وفي خيال المجموعة، رسائل الماضي تظهر كرموز كما بيّن ذلك قيرفيتش لما اعتبر أنّ "الحجب شكل من أشكال الكشف وأنّ الكشف وسيلة للحجب أيضا " Voilent en révélant et révèlent en voilant "[5].

أصبح كلّ من الباي والقايد أيضا رموزا للعدالة في غير مكانها، لذلك بحثت هذه المجموعات عن طوق النجاة في الماضي البعيد، الأندلسي والوسيطي أو في المناطق البعيدة جدا: تركيا، أو مصر وهو ما عكس "رومانسية الوطنية بدون وطن" التي رسمها "الثعالبي" من خلال كتاب "تونس الشهيدة" ضدّ الاستعمار الفرنسي غير العادل، عندما قابل الواقع الاستعماري بالنظام التحرري لفترة ما قبل الاستعمار وطالب تبعا لذلك بالعودة إلى "عهد الأمان" الصادر سنة 1857[6]. تغذّت هذه "الرومانسية الوطنية" من النظريات العربية والإسلامية التي بدأ الشرق في تقديمها كردّ على الاستعمار، مع "جمال

1 - نفسه، ص 27.

2 - Berque (J), Le Maghreb entre deux guerres, op-cit p 226.

3 - Bouhdiba (Abdelwahab), A la recherche des normes perdues, op-cit, p19.

4 - Ibid, p19.

5 - Ibidem.

6 - Bouhdiba (Abdelwahab), A la recherche des normes perdues, op-cit, p20.

الدين الأفغاني" و"محمد عبده" و"رشيد رضا" التي كان لها بالغ التأثير على أفكار "الثعالبي". حيث تحوّلت فكرة الوطنية أو القومية العربية إلى "أسطورة" تتغذى في وجودها من الأسس الدينية. فقد أبرزت حوادث الجلاز مثلا إلى أيّ مدى يمكن للجماهير أن تصبح واعية بانتمائها إلى شيء آخر غير الإمبراطورية الفرنسية[1].

أخيرا استطاع الاستعمار أن يلغي الانقسامات القديمة وأن يحدث بين "نحن التوانسة" عوامل مشتركة جديدة. فقد ثبتت مسئولية الإدارة الاستعمارية المباشرة في ضياع الملكيات بصفة آلية، يكفي التأكيد على أنّه من 1881 وإلى 1936 تغيّرت وضعية ملكية 700 ألف هكتار من أخصب الأراضي[2]، وكان الشعب المتضرر الأوّل من هذه النقلة الجذرية. ورافق ذلك زيادة سكانية هائلة كانت لها تأثيرات اقتصادية سلبية شهدت أوجها خلال فترة الثلاثينات وتجلت من خلال الأزمة العالمية التي أثّرت على مختلف الفئات الاجتماعية وخاصة فئة الفلاحين المالكين للأرض الذين لم تكن وضعيتهم أحسن من وضعية العاملين على أراضيهم من "الخماسة"[3].

وليس من باب الصدفة أن يظهر الحزب الدستوري الجديد مباشرة بعد هذه الأزمة عقب مؤتمر قصر هلال 1934 الذي مثّل إجابة ليس فقط على الأزمة الاقتصادية ولكن أيضا على مختلف الأزمات التي شهدها قرن كامل من التحوّلات، حيث تصبح الوطنية ولأوّل مرّة في تاريخ المجتمع التونسي واعية بذاتها، ويبتعد المجتمع التونسي نهائيا عن "الوطنية بدون وطن"[4] التي ميزته إلى حدود ثلاثينات القرن العشرين، متبنّيا تصوّرات حزب الدستور الجديد بالكامل[5]، كما أنّ الحزب الجديد أصبح يعتمد على فكرة الوطنية التي تبلورت بعد مخاض دام أكثر من نصف قرن من الزمن، من خلال العمل على نشر الوعي الوطني لدى مختلف الفئات الاجتماعية وتشريك مختلف الجهات في العمل الوطني لمقاومة الاستعمار.

وتجدر الملاحظة أنّ نجاح الحزب الدستوري الجديد قد مثّل توجها متسقا نحو المستقبل، فلأوّل مرّة يتوقّف التاريخ في تونس على أن يكون عبئا وثقل ليصبح فعل بمبادرة جماعية وذلك بمجرد أن فهم أعضاء الحزب الجديد ضرورة إعادة هيكلة الشُعب الدستورية من خلال الدخول في التنظيم الاستعماري ليتمكنوا بعد ذلك من نسفه باعتماد سياسة المراحل والتعايش الحرّ وهو ما تطلّب تبنّي مبادئ جديدة ركّزت على ضرورة إيجاد إطار جديد للمجتمع يمكّن من إنشاء مراكز جاذبة لمختلف الفئات الاجتماعية قادرة على هزم مراكز التفرقة التي كان يمارسها الاستعمار. فقد أكّد بورقيبة سنة 1937 على وجود روح جماعية عبّرت عن تغيّر في الذهنية التونسية حيث أصبح المجتمع مستعد لمواجهة جماعية لأيّ خطر يهدد وجوده الجماعي[6].

1 - Ibid, p20.

2 - Poncet(Jean), La colonisation et l'Agriculture Européennes en Tunisie depuis 1881, éd. Mouton, Paris 1962.

3 - Ibid, p21.

4 -Ibidem.

5 - Ibid, p38.

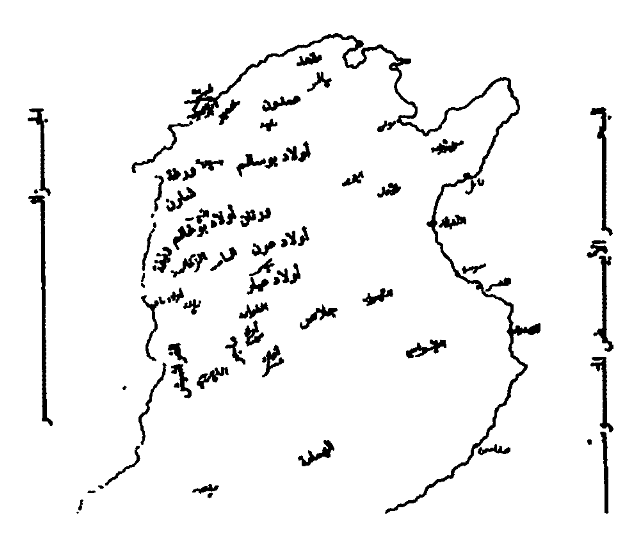
6 - L'Action Tunisienne, livraison du 4 décembre 1937.

مثّل الحزب بمختلف هياكله الإطار الذي تناقش داخله كل المسائل بين النخبة والشعب، فقد ساعد تشريك الشعب على نموّ الوعي الوطني، حيث تركت وطنية النخبة المجال لوطنية الشعب أيّ وطنية الوطن. هذا الوعي الوطني اقترن بتركيز المثال على المعطى المحلي أو الداخلي التونسي القادر على تخطي التمثلات التقليدية ذات العمق العربي أو الإسلامي[1].

فقد كانت الغاية من سياسة العنف ضد السلطة الفرنسية بالأساس تكوين مراكز جذب جديدة تؤطر بصفة متواصلة "الوطن" من خلال ربط علاقات بين التونسيين أثناء الحروب الجماعية وتكوين ذاكرة موّحدة، ولم يكن الوصول إلى الاستقلال إلا تتويجا لهذا النجاح في تحقيق تلك الروح الوطنية.

إن استطاع الحزب الدستوري الجديد أن يجمّع من خلال هياكله ومبادئه وسياسته كل الفئات المكوّنة للمجتمع التونسي ويزرع الوعي بفكرة الانتماء إلى الوطن ووحدة المصير، فهل رافق ذلك قبول المجموعات المكوّنة للوطن بالتخلي عن الانتماءات القبلية فعلا والاندماج والامتزاج في هذا البعد الوطني؟ خاصة وأنّ هذا التحالف بين مختلف الفئات الاجتماعية فرضه واقع الأمور والوضعية الصعبة التي كانت تعيشها مختلف الفئات؟ فهل يمكن مجاراة عالم الاجتماع التونسي عبد الوهاب بوحديبة في الاعتبار بتلك النقلة المكرسة للفكرة الوطنية في بعدها التونسي على حساب البعد العربي والإسلامي؟ ثم ماذا عن تواصل فعالية البعد الداخلي المرتبط بالتقسيمات القبلية القديمة؟ هل يمكن فعلا الحديث عن أفول تام للبعد القبلي في تمثّل الانتماء إلى المجموعة لحساب البعد الوطني؟ وإلى أيّ مدى يبدو التونسي واع بانتمائه إلى تونس بدلا من انتماءه إلى عشيرته أو إلى القبيلة التي ينتسب إليها؟

خريطة مواطن العروش والقبائل بتونس في عهد الحماية الفرنسية



المصدر: التليلي العجيلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939)**، منشورات كلية الآداب منوبة، 1992، ص 271، بتصرّف.

1- Bouhdiba (Abdelwahab), A la recherche des normes perdues, op-cit, p26

3- القبيلة والمجال ودولة الاستقلال: تجذّر الوعي بالانتماء الوطني

أثارت المسألة الوطنية في العالم النامي حبر العديد من الأقلام المختصة في عديد المجالات الاجتماعية، حيث أكدت أغلب الدراسات التونسية على أنّ مفهوم المواطنة لم يكن واضحا عند دخول الاستعمار الفرنسي، وأنّه منذ 1935-1930 بدأت هذه الفكرة تتضح لتتجذّر وتنتشر في فترة ما بعد الاستقلال[1] معتبرة أنّ المرور قد تم من مفهوم الأمّة الإسلامية مع الدولة العثمانية إلى الوطنية التونسية منذ خمسينات القرن العشرين. وقد مرّ تبلور هذا المفهوم بمسار بطيء وثقيل من البناء وإعادة البناء أطلق عليه عبد الوهاب بوحديبة تسمية "نحن التوانسة".

ارتبط هذا التحوّل في الوعي بالانتماء الجماعي من القبلية إلى المواطنة أيضا بإشكاليات هامّة تمثلت في التحوّلات التي عاينتها مسألة البداوة، فمعظم الدراسات التي تناولت إشكالية البداوة في علاقتها بالتحوّلات التي شهدها مجال المغارب أكدت على مجمل الانجازات التي قامت بها الدولة ممثلة في الأتراك أو الاستعمار الأوروبي أو الدولة الحديثة، دولة ما بعد الاستقلال، في محاولاتها إخضاع المجموعات البدوية أو إقصائها. ولعل الدراسات السوسيولوجية والأنتروبولوجية التي بحثت في تحوّل المجتمعات المغاربية من القبلية إلى الوطنية والتي ركزت في مجملها على انجازات الدولة قد أهملت الجانب الأساسي في هذه المسألة والمتعلق بمواقف القبائل البدوية من هذه الإجراءات ومختلف ردود أفعالها تجاه هذه السياسات الرامية إلى سلبها عنصر محدد لهويتها في مختلف أبعادها والانخراط في سياق حضاري ليس جديد فقط بل ومناقض لما كان سائدا. فهل يمكن الحديث عن انسلاخ هذه المجموعات عن مكوّنات البداوة التي طالما دافعت عليها وقبولها أو تسليمها للآخر دون مقاومة. يبدو واضحا أنّ موازين القوى لم تكن لصالح هذه المجموعات البدوية التي وإن وجدت ضالتها في التراجع نحو الصحراء للقطع مع السياسة العنيفة التي توختها السلطة المخزنية التركية العثمانية في الفترة الحديثة، فإنّ سياسة الاستعمار خلال القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين كانت تجبرها على الدفاع عن وجودها ضد الآخر الأجنبي اعتمادا على ما توفّر لها من إمكانيات التصدي والمقاومة. أمّا مع دولة الاستقلال فإنّ الوضع يبدو مختلفا وإمكانية المواجهة غير واردة بحكم مشاركة هذه المجموعات في التحوّل الذي طرأ لصالح المجموعة الوطنية ضد الاستعمار، وبالتالي اعتبرت هذه المجموعات الطرف الحليف للدولة الحديثة الناشئة. فكيف تعاملت هذه المجموعات البدوية مع هذا الواقع وكيف أقلمت ثقافتها البدوية لتتلاءم مع مختلف هذه المتغيّرات خاصة وأنّ البداوة قد برهنت على قدرتها تاريخيا على الصمود والتمظهر في أشكال مختلفة تؤكد معظمها على أنّها ظاهرة غير قابلة للذوبان كليا.

لم تتعامل دولة الاستقلال مع الانتماء القبلي بالنسف القطعي بقدر ما كرّست عن وعي أو عن غير وعي تواصل هذه الظاهرة حيث كشفت مصادر الحالة المدنية في البلاد التونسية حتى ستينات القرن العشرين، وجود خانة خاصة بالانتماء القبلي للمولود: من فريق أولاد فلان، إذ لم يتقرر رسميا فكّ الارتباط بالألقاب القبلية إلا في ثمانينات القرن نفسه، وهو ما يحيل على أنّ الأصناف الإدارية الثلاث

1 - Bouhdiba (Abdelwahab), A la recherche des normes perdues, op-cit, p12.

المتتالية: إدارة البايليك وسلطة الحماية ودولة الاستقلال قد ساهمت بتحويلها الانتساب القبلي من وضعيته الشفوية والعرقية إلى وضعية التدوين ومن ثمّة مساهمتها في اختراق إحدى مميزات القبيلة وهو الانحدار من الجد الواحد لتجارب سياسية متنوّعة وبالتالي مساعدتها لأحد العناصر الثقافية للبداوة على اختراق عقود مديدة وتأهيلها للتعمير في ذهنية الجماعة[1]. وهو ما يجعل من النسب الجماعي أحد عوامل التاريخ القبلي يصعب معه على أفراد المجموعات التنازل عن تعبيراته الرسمية التي احتضنت مقوّمات وجوده الرمزي وساهمت في تبلور شخصيته المكانية[2].

إنّ وضعية الفرد في العرش أو التجمّع القبلي لا تستند كما هو شأن نظيرتها في المجتمعات البدائية، في شروط وجودها، مطلقا إلى الجماعة، حيث كان الانتساب يضمن ظروف العيش التي وجدت سلفا قبل المولد ذلك أنّ البدوي في بلاد المغرب مساهم في تشكيل تلك الظروف فهو فارس يغزو ويأخذ الثأر، ومنتج يؤدي حصته من الجباية والديّة وهو يمتلك على جميع ذلك قطيعه الخاص ويساهم إذا ما انتمى إلى لفيف أعيان فريقه في اختيار شيخه، غير أنّ الأعراف التي تحكمه تختزن روح الجماعة وتضائل دوره وتسمح للجماعة بلفه.

يبرز الوزن الحقيقي للانتساب القبلي أيضا خارج حدود القبيلة، إذ يشكّل في الآن نفسه دليل الهويّة ومرآة تنعكس على سطحها عناصر القبول والأمن إزاء الفريق الآخر أو الرفض والازدراء. وهكذا يحقق الانتساب إلى الفريق أو العرش للفرد التمتّع بزمن القبيلة الذي يختزنه وفقا لتعبير ماكس فيبير Max weber الإحساس بالوجدان الجماعي La communauté émotionnelle بعد أن تكون الذاكرة قد حوّلته إلى أدرنالين ((adrénaline جماعي يوضع تحت تصرّف الفرد ليخفف عنه الضغوطات والأعباء الجاهدة التي تتطلب تضافر الجهود كالرحلة والغزو، فضلا على أنّه حامل هوية ونمط عيش[3]. أمام تراجع هذه الأنشطة التي تتطلب المجهود الجماعي أخذ الانتماء مسيرة التحوّل من الانتساب الأوسع في القبيلة إلى حلقات العروش والفرق الداخلية لاسيما لمن اكتسبوا منزلة إدارية أو شبه رسمية على نظيره القرابي الأوسع[4].

شهدت البلاد التونسية خلال فترة الاستقلال الأولى حركة هجرة داخلية ساهمت في تغيير حركية السكان وبالتالي رافق ذلك تغيّر مرجعية الانتماء للمجموعات المكوّنة للمجتمع التونسي من السكان الحضر والبدو أو الريفيين، ذلك أنّ هذه المجموعات فقدت الانتماء إلى مجال معيّن وبصفة متواصلة بانتقالها إلى مجالات جديدة بصفة فردية أو جماعية ولم يعد يربطها بالأصل إلا لقب العائلة، فلقب "الحناشي" أو "الهمامي" أو "الوسلاتي" يغذي لدى الفرد انتماءه إلى مجموعة أو إلى مجال جغرافي يحيل

1- الباهي(مبروك)، **القبيلة في تونس في العهد الحديث**،م س، ص69.

2 - وهنا يحضرني النقاش الحاد الذي طرح في أرياف ولاية سليانة حول انتمائهم الإداري من خلال رفض أهل معتمدية مكثر القرار الرسمي بتحويل سليانة إلى ولاية في بداية سبعينات القرن العشرين والتأكيد على أنّ مكثر كانت أحقّ بأن تكون مركز الولاية ويعود هذا الاختلاف إلى المرجعية القبلية للمجموعتين والتنافس بين المجموعتين على السيطرة والوجاهة بالمنطقة. وهذا النقاش ظهر من جديد بعد الثورة وأصبح أهم مطالب أهالي مكثر استرجاع حقّهم الذي سلب منهم في عهد الدولة البورقيبية بتحويل مركز الولاية إلى مكثر.

3- الباهي(مبروك)، **القبيلة في تونس**، م س ، ص 70.

4 - Puig(Nicolas), Bédouins Sédentarisés et Société citadine à Tozeur, op-cit, p164-165.

على مرجعية تاريخية وبعيدة في الانتماء.

فقد أكّدت أغلب المجموعات التي استجوبناها تشبثها بانتماءاتها القديمة على غرار دوّار "القرايعية" الذي يبعد عن مدينة بوسالم ثلاث كيلومترات ويتكوّن من مجموعتين "أصيلتين" ومجموعة "غريبة" تتقاسم المجال فيم بينها بالعرف. تتكوّن كل مجموعة من عدد من العائلات ذات القرابة الدموية من الدرجة الأولى "أبناء عمومة"، تنتصب داخل مجال محدد لا تتجاوزه لأنّ حدوده تمثل بداية مجال المجموعة الثانية ثم الثالثة. تنتسب هذه المجموعات إلى أصول مختلفة "الوراتنة" و"الوسالتية" و"الزغاغدة". وتمثل هذه الأخيرة المجموعة الغريبة على المجال، فقد وفدت على المجال خلال النصف الثاني من القرن العشرين واشترت الأرض من "الوسالتية" واستقرت بعد أن كان أفرادها رحل أو شبه رحل في المجالات الجبلية المتاخمة للمدينة وذلك إلى حدود حصول البلاد على الاستقلال.

تمكّنت هذه المجموعات، بعد تحييز مجالها وتحت ضغط السلطة في الفترة البورقيبية، من تقسيم المجال إلى ملكيات فردية اشتغلت في الأنشطة الزراعية. أمّا الأراضي التي بنيّت عليها المساكن فبقيت ملكيتها جماعية، حيث يمكن لأي فرد ينتمي إلى إحدى هذه المجموعات بناء مسكن له دون أيّ معارضة من قبل باقي عناصر المجموعة. على أنّه لا يسمح لأي دخيل أو غريب عن المجموعة السكن حتى وإن كانت تجمعه علاقة مصاهرة بإحدى بيوتات المجموعات المشار إليها، وإن اضطر أحدهم إلى ذلك فإنّ نظرة المجموعة له تكون نظرة دونية، كأن تضطر الفتاة المتزوجة من غريب إلى السكن ببيت والدها مثلا بسبب الإرث أو غياب الورثة من الذكور، ذلك أنّ الفتاة داخل هذه المجموعات تتحصل على نصيبها من الإرث نقدا، خاصة أمام تراجع ظاهرة الزواج من الأقارب، لأنّ الفتاة بعد زواجها يصبح انتسابها إلى عائلة زوجها وتفقد بذلك انتسابها إلى والدها. لذلك لا يحق لها المطالبة بنصيبها من الأرض التي يملكها الوالد المتوفى بل عادة ما تعود الأرض إلى الأبناء الذكور للمحافظة على تواصل لقب العائلة. وفي أغلب الأحيان يتنازل الأخوة الذكور إلى الابن الأكبر عبر البيع أو توكيله للتصرّف في الأرض مقابل التزام هذا الأخير بضمان نصيب إخوته من المحصول. وهو ما أفرز واقعيا اشتغال فرد واحد داخل كل عائلة بالفلاحة في حين يتجه بقية الإخوة إلى الاشتغال بوظائف ومهن أخرى غالبا ما تكون حضرية.

حسب الروايات الشفوية للعديد من الأفراد المنتمين إلى هذه المجموعات فإنّ هذه التقاليد العرفية في التعامل مع ملكية الأرض تحفظ الأرض من الانقسام والانتقال إلى "الغُرب"، أي الأغراب. والغريب هو الشخص الذي لا يحمل لقب المجموعة، ذلك أنّ الأرض ما تزال في تمثل هذه المجموعات تحيل على العرض والشرف، لذلك فإن التفريط في الأرض كالتفريط في العرض يعرّض صاحبه إلى الاحتقار والنبذ من قبل المجموعة. لذلك فإنّ عملية بيع الأرض تتم داخل المجموعة (أرض الوسالتية مثلا لا يشتريها إلا أحد أفراد الوسالتية). فهل يجوز فهم مثل هذه الممارسات على أنّها محاولات التشبث بالانتماء القبلي حتى وإن كان ذلك في بعده الضيق العشائري، وبالتالي التسليم بتواصل الظاهرة القبلية لكن في صيغ جديدة؟

لم يعد مصطلح القبيلة كثير الاستعمال لدى المجموعات البدوية الأصول، باستثناء بعض القبائل البربرية في المغرب الأقصى التي تستعمل مصطلح "تقبيلت" للدلالة على نفس المصطلح العربي.

وبالمقابل فإنّ مفهوم العرش يبدو حاضرا في ذاكرة المشافهة ولكن أيضا في حاضرها، فالإدارة تستخدم الاصطلاح الشائع وهو "العرش" و"العروش". فقد كانت الدولة المخزنية مثلا تستخدم تصنيفات مثل "العروش الرقاق" و"عروش السنجق" و"الوطانة" والهطاية" و"عروش الطياشة" و"عروش القايد"...[1].

تفيد الوثائق والدراسات أنّ الاستعمال الأكثر انتشارا في البلاد التونسية هو مصطلح "عرش" ومنه اشتقت لفظة "عروشية" التي لها نفس دلالة لفظة "القبلية". كما يتواتر استعمال مصطلح "النجع"[2] للدلالة على التجمّع القبلي في مكان واحد حول أحد شيوخ القبيلة وهو مشتق من لفظة "الانتجاع" التي استعملها ابن خلدون بشكل واسع، بمعنى التنقل طلبا لمواضع تلاءم حياة القبيلة. فالنجع هو تجمّع مؤقت لتحقيق وظيفة محددة، وكثيرا ما يتقارب هذا المفهوم مع "المرحول" الذي يضم المجموعة القبلية المرتحلة وقطعانها. فقد حفظت لنا الذاكرة القبلية صعوبة هذا التحوّل الذي فقدت بمقتضاه هذه المجموعات إحدى مميّزاتها الأساسية وهو ما يظهر جليّا في هذا التصوير لاضمحلال معاني "المرحول" و"الميعاد" واللحمة التي كانت تعضد أفراد هذه المجموعات القبلية:

شرّق مرحوله وتوارى***حازه برّ بعيد
اليوم المسرب طمست ناره***ولا من عنّه نشيد
لا جار ايرد على جاره***ولا ثمّة أمّاعيد[3].

يبدو أنّ مفهوم "العرش" شهد بدوره تحوّلا في المستوى المفاهيمي من الارتباط بالقرابة الدموية القريبة في التسلسل الجيني إلى الاصطباغ بالمفهوم القيمي للكلمة ليعني العرش تبعا لذلك الانتماء إلى مجموعة ذات جاه ووجاهة اجتماعية ومرتبطة بصفات أخلاقية عالية ومتعالية عن الممارسات القاعدية المتداولة. فلقب "ولد عرش" أو "بنت العرش الغالي" في المتداول التونسي للمناطق الداخلية يرتبط بالقيمة والمقام الرفيع للعائلة التي تنتسب لها الفتاة أو الشاب إلى جانب الخصائص الفردية للشخص فـ"ولد العرش" هو الرجل الشهم والشجاع، هو الفارس بالمفهوم الأصيل للمصطلح. فهل يدخل ذلك في إطار قدرة المجموعة على أقلمة معيشها وفقا لمقتضيات الواقع، أيّ قدرتها على إعادة صياغة واقعها اعتمادا على نفس المعايير القيمية القبلية لكن بجعلها تتجلى من خلال أنماط تبدو في الظاهر جديدة ولكنّها في الواقع قديمة متجدّدة. لتصبح تبعا لذلك القبيلة الكائن المندثر الذي انبعث في العرش.

حاول عالم الاجتماع الفرنسي "ميشال مافيزولي Michel Maffesoli " أن يقدّم تبريرا لعودة القبيلة مفاده أنّه: "من الوهم القول بأنّ المجتمعات المتطوّرة قد فقدت علاماتها التقليدية وطرحت إيديولوجيتها وتخلصت من قيم أسلافها. لكن وجب الاقتراب أكثر من الظواهر التي تغري يوميا بمنطلق

---

1 - عروش القايد للدلالة على العروش الخاضعة للمخزن، ويطلق عليها في بعض مناطق المغرب "قبائل الكيش" وعادة ما تكون مهامها عسكرية.

- Monchicourt(Charles), La Steppe Tunisienne chez les Frachich et les Majeur, Tunis, 1906, p283.

2 - يستعمل هذا المصطلح خاصة في الأشعار الشعبية المميزة لجهة الشمال الغربي من ذلك على سبيل المثال كلمات أغنية الفنّانة صليحة التي تقول: ساق نجعك ساق وخشّ الفيافي وين رحلوا بيك يا زين الصافي.

3 - **ديوان الشاعر الشعبي محمد بن بورخيص الدّغّاري**، م س، ص26.

سحق الجسم الاجتماعي. يجب محاولة تقديم تفسير صحيح لحركات الاحتجاج الاثني والانبعاث العنيف للأصولية الدينية والإعلان الراديكالي للخصوصيات الثقافية، مثل تجمّع الأفراد في أطر ميكرو-اجتماعية تهيمن عليها الروابط العاطفية"[1]

يبدو أنّ النزعة القبلية يبلورها مفهوم يسود خلال الفترات التي يتأزّم فيها وجود القبيلة كبنية اجتماعية، خصوصا حينما تحاصر تلك البنية ويصبح وجودها غير مرغوب فيه باعتبارها علامة من علامات المجتمع التقليدي، لذلك تتحرك النزعات القبلية باعتبارها تعبيرات عن الهويات المحاصرة، خصوصا حينما لا تكون البنى والهياكل البديلة قادرة على استيعاب الأفراد ولا تنجح في تعبئتهم لصالحها وتجد مخلفات النزعة القبلية استمرارها أيضا في النزعات المحلية أو الجهوية.[2]

وإذا كانت الحياة القبلية قد انهارت حاضرا، سياسيا واقتصاديا وبدرجة أقل اجتماعيا، فإنّ الذهنية والوعي القبليين وما يتصل بهما من ممارسات لم يغيبا عن العلاقات الاجتماعية بمعناها الواسع. فحضور الأنساب والدواوير يمثل وحدات قبلية استطاعت المحافظة على ارتباطها بالتراب. كما أنّ تجربة الانتخابات قد بيّنت بشكل واضح أنّ آثارها لم تنمح بعد من الأذهان، وهو ما يبرز في تعبئة المجموعات الدينية والعائلية والسياسية للدفاع عن المصالح الفردية والجماعية[3].

أكّدت رحمة بورقية من خلال الدراسة التي أجرتها حول قبائل "زمور" أنّه بقدرما يشهد الحاضر مظاهر التحوّل، فإنّه في الوقت نفسه يحمل بين ثناياه عناصر الاستمرارية والتواصل التي تتجلى معالمها في بعض المؤسسات والرموز[4].

أمّا باحث الأنتروبولوجية نيكولا بويغ Nicolas Puig فقد شدّد في معرض حديثه عن ظاهرة العروشية في الجنوب الغربي التونسي في علاقتها بالتنظيم الإداري على موقف اختزلته الذاكرة الشعبية لهذه المجموعات القبلية التي أكدت أنّ "المشكلة هي العروشية ومشكلة العرش هي الأرض"[5]. أشار الباحث أنّه خلال فترة الاستقلال، تكوّنت لجان (لجان التراب) وكانت مهمّتها قسمة الأرض بين العروش داخل القبيلة وبين القبيلة الواحدة وجيرانها من قبائل المناطق الداخلية للبلاد التونسية، لكنّها فشلت

1 -Maffesoli (Michel), La transfiguration du politique : La tribalisassions du monde, Paris, Gasset 1992, p 15.

2 - بوطالب(محمد نجيب)، **القبيلة التونسية بين التغيّروالاستمرارية، الجنوب الشرقي من الاندماج القبلي إلى الاندماج الوطني**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس2002، ص 112. يستوقفنا في هذا الإطار ما يحدث داخل المجال التونسي من تحرّكات احتجاجية أخذت الطابع الجهوي في المناطق الداخلية من البلاد بل إنّ بعض هذه الاحتجاجات اصطبغ بغطاء القبلية في محاولة للدفاع عن وجود هذه المجموعات وتأصيلها في واقع الثورة لتجد لنفسها موطئ قدم في التحوّلات التي تشهدها البلاد. وهو ما يدعّم التوجّه الذي يجعل من القبيلة ظاهرة ثقافية لا تندثر وتنبعث من جديد كلّما سمحت الظروف خاصّة في فترات الأزمات وعدم الاستقرار وغياب أو ضعف السلطة المركزية.

3 - الهرّاس(المختار)، **تطوّر الهياكل القبلية شمال غرب المغرب، أنجزة كنموذج**، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي، المغرب، 1989، ص272.

4 - بورقية (رحمة)، **الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحوّل في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**، دار الطليعة، بيروت، ط1991،1، ص 11.

5 Puig(Nicolas), Bédouins Sédentarisé et Société citadine à Tozeur, op-cit, p166.

في المحافظة على التحييز الذي نصّت عليه لأنّ القبائل رفضت هذا التحييز المسقط على واقعها.

هذا التقسيم الذي فرضته مؤسسات الدولة لم يقع احترامه من قبل هذه المجموعات بل إنّه ساهم في عودة التناحر القبلي بين هذه المجموعات المنتسبة إلى عروش توزر وعروش الرديّف[1]. ويعود ذلك إلى الخصوصيات الطبيعية للأراضي: "أرض تصلح للحرث" و"أرض ما تصلح للحرث"[2]، وإلى علاقة القبائل بهذه الأراضي التي استغلتها فترات طويلة من الزمن جعلت التفريط فيها صعب بالنسبة لمجموعات بدا وعيها بمفهوم الملكية المحددة ضعيف. وهو ما يحيل على أنّ الاختلافات بين هذه المجموعات لم يكن على مساحة الأرض ولا على موقعها، بقدر ما كان مرتبط بمدى استجابتها لتوفير حاجيات المجموعة من الإنتاج الزراعي وبوصفها مجال لرعي مواشيها.

سعت الدولة الحديثة إلى استبدال الأسس العرقيّة للمجموعات القبلية بأخرى ترابية وإدارية من أجل القضاء على سلبيات البداوة كنموذج تقليدي للتنظيم الاجتماعي وتعويضه بتنظيم جديد يستجيب لمقتضيات الحداثة. لكنّ مظاهر الاستمرار بقيت قائمة في المجال النفسي ومن خلال التعامل اليومي بالخصوص، ذلك أنّ الأفراد كثيرا ما ينتسبون في الريف إلى قبائلهم أكثر من انتسابهم إلى مناطقهم الإدارية. لقد تحوّلت القبيلة من إطار بنيوي إلى إطار ثقافي قادر على الحركة والحضور والاستمرار.

تبرز مختلف هذه التحوّلات على اتسامها بالنسبية تواصل حضور الظاهرة القبلية ليس فقط في المخيال الجماعي المغاربي، بل وخاصة في الواقع الإداري والاقتصادي والاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات حتى ثمانينات القرن العشرين. وهو ما يضعنا أمام العديد من التساؤلات المرتبطة بحضور مصطلحات ذات علاقة بالمجتمع التونسي الحديث، مثل الوطن والمواطنة والحسّ الوطني. فمتى أصبح من الممكن القبول بمثل هذه المفاهيم داخل مجتمعات ما زالت تكرّس في ثقافتها الموروث القبلي؟ ثم ما المسار الذي سلكه مصطلح الوطن من التمثل المحلي إلى التصوّر القومي، من وطن تونس إلى تونس الوطن؟

II- تمثّل سكّان الشمال الغربي التونسي للمجال: بين الانتماء القبلي المحلي والوطني التونسي:

1- التقسيم الإداري الاستعماري: إستراتيجية السلطة لإلغاء أشكال المعاش القبلي

خلال مرحلة الاستعمار الفرنسي كان إقليم الشمال الغربي مقسّم تقسيما إداريا يسهّل عملية إخضاعه العسكري والاقتصادي. وقد عملت إدارة الاستعمار الفرنسي على المحافظة على الترتيب الإداري التقليدي في البلاد التونسية[3] وإنشاء جهاز إداري فرنسي[4] موازي يتكوّن من الكتّاب العاميين والموظفين السامين من المراقبين المدنيين الذين اقتصرت مهمّتهم على مراقبة المناطق البعيدة عن مركز السلطة بتونس، معتمدين في ذلك على "القيّاد" و"الخلفاوات" و"المشايخ".

---

1 - Puig(Nicolas), Bédouins Sédentarisé et Société citadine à Tozeur, op-cit, p 166.

2 -Ibidem.

3 - خلال الفترة الحديثة كان مجال البلاد التونسية مقسّما إلى قيادات، على كل قيادة تعيّن الدولة المركزية قايد مهمته تسيير شؤونها. وكل قيادة مقسّمة إلى مشايخ يعيّن على رأس كل مشيخة شيخ من كبار أعيانها وعائلاتها. وقد حافظت السلطة الفرنسية على هذا الطاقم الإداري وأخضعته لسلطتها ليسهّل عليها التعاطي مع الأهالي.

4 - قسّم إقليم الشمال الغربي حسب هذا الجهاز إلى سبع مناطق مراقبة مدنية هي: باجة - مجاز الباب – الكاف – تبرسق – مكثر - سوق الأربعاء وطبرقة.

ولم تتدخل السلطة الفرنسية في الترتيب الإداري التونسي القديم خاصة في المناطق القبلية إلاّ في حالات نادرة حاولت من خلالها التقليص من عدد المشايخ بتجميع بعض القبائل ودمجها في مشيخة واحدة، وشمل ذلك بعض القبائل التي فقدت قوّتها بدمجها مع القبائل المجاورة والموالية للسلطة[1].

في بداية القرن العشرين وتحديدا سنة 1900، كان مجال الشمال الغربي التونسي يظم 12 قيادة موزّعة على كامل المجال بطريقة متفاوتة[2] توجد أربع قيادات منها في سوق الأربعاء[3](ولاية جندوبة حاليا) وقيادتان تابعة لمجال ولاية باجة[4] باستثناء تبرسق، وقيادتان في مجال ولاية سليانة حاليا وأربع قيادات بولاية الكاف.[5]

قيادات باجة:

احتوت قيادات باجة[6] على 12 مشيخة اثنان منها في المجال الحضري والعشرة المتبقية في المجال الريفي والبدوي[7] أمّا قيادة باجة عمدون فقد احتوت على ثمانية مشايخ يتكوّن بعضها من قبائل

---

1 - Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, Protectorat français, Secrétariat Générale du Gouvernement Tunisien, Imprimerie Française et Orientale, E. Bertrand 1900.

2 - وتتمثل على التوالي في قيادات :

المراقبة المدنية بباجة :قيادة باجة، باجة عمدون، باجة نفزة،

المراقبة المدنية بمجاز الباب وتتكوّن من قيادة : مجاز الباب، مجاز الباب قبلاّط، مجاز الباب بوعرادة، مجاز الباب تستور.

المراقبة المدنية بالكاف وتظم قيادة: الكاف، الكاف بوعرادة، الكاف ورغة، ونيفة، ونيفة شارن، ونيفة الزغالمة، ونيفة الخمامسة ودوفان، الورتتان، وتبرسق.

المراقبة المدنية بمكثروتظم قيادة أولاد عيّار، أولاد عون.

المراقبة المدنية بسوق الأربعاء وتحتوي قيادة: جندوبة، جندوبة أولاد سيدي عبيد، أولاد بوسالم والشيحية، الرقبة أولاد سديرة، الرقبة حكيم، الرقبة أولاد سلطان الرقبة الخزارى، الرقبة أولاد علي، الرقبة الفقرى، الرقبة المحاسن، الرقبة وشتاتة، الرقبة أولاد علي مفدّى، أولاد بوسالم، عين دراهم، عين دراهم سلول خمير، عين دراهم خمير، عين دراهم ماكنة، عين دراهم سلول الغزوان، عين دراهم غزوان خمير، عين دراهم بني مازن .

Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, op-cit., pp 7-27/199-224/127-178.

3 Ibid, pp 199-224

4 -Ibid, pp7-27 .

5 -Ibid, pp 127-178.

6 - عن باجة يقول ابن حوقل: "مدينة قديمة أزليّة كثيرة القمح والشعيرولها من الغلات والزروع ما ليس بجميع المغرب...كثرة وجودة وماء...وهي صحيحة الهواء، كثيرة الرخاء، واسعة الفضاء، غزيرة الدخل على السلطان، وافرة الأرباح على تجّارها والمزارعين بها".

ابن حوقل (محمد أبو القاسم) ت 367هـ/ 977م، **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة للطباعة، بيروت، 1992، ص85.

7 - باستثناء مشيختي باجة المدينة وباجة الجنوبية فإنّ بقية المشايخ تظم قبائل وعروش مختلفة ومتفاوتة الأهمية من حيث الانتشار على المجال وهي على التوالي :

مشيخة باجة الشمالية تتكوّن من قبيلة طيّاش العواودة، قبيلة الوسالتية من خلال عرش القلاع.

مشيخة عزرى وتظم تسع قبائل هي: لواتة والقدّادة، والقزاينية، وأولاد عون، وأولاد حسن، وأولاد الدغابجية، والعدايلية، والجلايصية.

مشيخة بوحازم وتتكوّن من قبيلتين هما: أولاد صولة وأولاد ناصر.

مشيخة كدّاع وتظم : أولاد بزّيبية، وشارفة بن درار، والعيايشة، ونصرونة، وأولاد بوغدير.

وبعضها الآخر من عروش مختلفة لقبائل مستقرّة في مناطق أخرى من المجال المدروس أو خارجه، وهو ما يحيل على التشتت الذي عانت منه المجموعات القبلية عند استقرارها نتيجة السياسة القمعية التي اعتمدتها السلطة الفرنسية. وإذا ما سلمنا بأنّ سلط الحماية لم تدخل على الترتيب القبلي والتقسيمات الإدارية التقليدية تغييرات جذرية، فإنّ هذا التشتت يعود إلى فترات سابقة للحماية مع الدولة الحسينية ومن قبلها سلطة الأتراك بالبلاد التونسية. أو ربّما هو خيار واستراتيجيا اعتمدتها القبائل للانتشار على مجال أوسع عبر فروعها من العروش، حتى تسيطر على مجال أوسع يمكّنها من ممارسة الترحال والانتجاع بطريقة أسهل خاصة وأنّ السلطة الفرنسية بتونس قد اعتمدت مجموعة من الإجراءات للتقليص من حركة القبائل وتحديد اتجاهها من خلال مطالبة هذه المجموعات القبلية بالحصول على ترخيص مسبق من سلط الحماية وتحديد وجهة الحركة والحصول على موافقة القبائل المستضيفة، وهو ما جعلها تحاول الانتشار في أكثر من مجال في مشايخ مختلفة وفي قيادات أيضا مختلفة من المجال المدروس بل أيضا وخارجه. وهو ما يفسّر هذا الحضور المكثف لأسماء عروش وقبائل في مجالات عديدة وفي نفس الوقت.

يبدو من خلال ما عرض أنّ المجموعات القبلية تعتمد طرق مختلفة في مواجهة السلطة الحاكمة ومحاولات إخضاعها اقتصاديا ومجاليا أيضا حيث حددت الدولة مجال استقرارهم ومجال انتجاعهم والمسالك الواصلة بينها. فمن خلال التصنيف الذي قدمته سلط الحماية لاستقرار القبائل بمنطقة الشمال الغربي يمكن تحديد مظاهر التفاوت بين المجموعات القبلية على مستوى القيادة الواحدة أو في محاولة للمقارنة بين القيادات. حيث يمكن لمشيخة أن تتكوّن من قبيلة واحدة تسمّى باسمها مثل مشيخة فطناسة، مثلما يمكن أن تضاف إليها قبائل أخرى أو عروش لقبائل أخرى وهي الخاصية الأكثر انتشارا. كما يمكن للقبيلة أن تعطي اسمها لأكثر من مشيخة مثل مشيخة الغرابة والغرابة بني أحمد أو خمير وسلول خمير و غزوان خمير. أمّا على مستوى المجال المسيطر عليه من قبل هذه المجموعات القبلية فإنّه يتفاوت من حيث المساحة والموقع والخصوصيات الطبيعية:

تأخذ هذه المناطق أسماء:

* **شخصيات دينيّة** خاصة الأولياء الصالحين وزواياهم مثل سيدي محمود، سيدي عامر، سيدي عبد الرزّاق، سيدي محمد بن علي، وسيدي عسكر، سيدي بلال، سيدي سعدون، الفقير محمد، بل إنّه توجد قبيلة بأكملها تسمّى الفُقْرَى وتتكوّن من أولاد سيدي مبارك، زاوية الشراف...

مشيخة فطناسة وتنقسم إلى خمسة عروش.
مشيخة الغرابة بني أحمد تتكوّن من الغرابة بني أحمد التي تنقسم بدورها إلى خمسة عروش.
مشيخة الغرابة وتتكوّن من العلاوشة، وبني عمران، والسالفية، وبني قايد، وبني قطيط.
مشيخة وشتاتة وتظم إلى جانب وشتاتة التي تنقسم إلى ثلاثة عروش، قبيلة ماجر التي تحتوي على ستّة عروش.
مشيخة زوارة: تتكوّن من أولاد خضّار، مقسمين إلى ستّة عروش.
مشيخة عرب ماجور وتظم عرب ماجور التي تنقسم بدورها إلى ثلاثة عروش.
مشيخة المنشار وتتكوّن من أولاد بالليل، والعساكرة والحنشة :

Ibid, pp 7-27.

* **مميّزاتها الطبيعية** مثل العيون مثل عين الزبدة وعين عمر الزيادي والعين الكبيرة عين بن الدرّاجي، عين البعير، عين القوس، عين الميدة، عين الغربال، والوديان مثل الغدير وواد جرو، وادي الكرم، ووديان القصب، وادي الشركة، والجبال مثل التلايل، وجبل الديس، والجبل الأبيض، والكيفان مثل الكاف الأبيض، وكاف العقاب والدواميس...

* **مميّزاتها التاريخية** من خلال المعالم المميزة لها كالقصور مثل قصر سعد، والقصر والآبار مثل بئر الجبل، وبئر الحشاشنة والأبراج مثل برج المغراوي، وبرج الأطرش، والقلاع مثل القلعة، والحوش مثل الحوش الأحمر، والمطامير والقنطرة.

أمّا **قيادة باجة عمدون** فتحتوي على ثماني مشايخ موزّعة على المجال بطريقة متفاوتة[1] وتظم هذه المشايخ ثلاثين قبيلة موزّعة أيضا بطريقة متفاوتة على هذه المشايخ. ففي حين لا تتكوّن مشيخة زاوية مدْين ومشيخة بني مالك ومشيخة الطبابة إلا على قبيلة واحدة ومشيخة جابر المعاتقية ومشيخة أولاد غازية والعوامرية على قبيلتين[2] تظم بقيّة المشايخ عديد القبائل من ذلك مشيخة جابر الفرايجية التي تظم ثماني قبائل[3] ومشيخة كوكا وكرم الحمراء ومشيخة الرماضنية وأولاد إبراهيم، وتظم كل واحدة منهما سبع قبائل[4]. ومشيخة أولاد موسى التي تظم أربع قبائل[5].

تتقاسم هذه المشايخ مجال متفاوت من حيث الامتداد والخصائص الطبيعية لكنّه مجال متداخل وغير محدد حسب القبائل، بل توجد قبائل تنفرد بمجال خاص بها في حين توجد قبائل أخرى تتقاسم المجال نفسه. ففي مشيخة جابر الفرايجية التي تتكوّن من ثماني مجموعات أو فرق تنفرد كل منها بمجال خاص بها[6] وتكوّن كل قبيلة من هذه القبائل وحدة متماسكة لا تنقسم إلى عروش في حين

1 - وهي على التوالي:
مشيخة زاوية مدين، مشيخة كوكا وكرم الحمراء، ومشيخة الرماضنية وأولاد إبراهيم، ومشيخة أولاد موسى، ومشيخة أولاد غازية والعوامرية، ومشيخة بني مالك ، ومشيخة الطبابة
Ibid, pp 9-14

2 - تظم مشيخة جابر المعاتقية وتتكوّن من جابر المعاتقية وزدينة. وأولاد غازية والعوامرية. كما يحيل اسمها على قبيلتي أولاد غازية والعوامرية
Ibidem.

3 - تظم هذه مشيخة جابر الفرايجية: جابر الفرايجية، والطعاملية، والحواسنة، وأولاد علي، والعوامرية، وأولاد خلف، والطلايلية وجابر الغسره.
Ibidem.

4 - تتكون مشيخة كوكا وكرم الحمراء من : كوكا الشلاوتية، والرواحنية، وكوكا القصايرية، وأولاد المنتصر، وكرم الحمراء، والنواعمية وعرب الحمراء. أمّا مشيخة الرماضنية وأولاد إبراهيم من: قبيلة الرماضنية فتضم، رحّال، وأولاد إبراهيم، والردافية، واللوايلية، وأولاد علي، والمغراوية.
Ibidem.

5 - تتكوّن مشيخة أولاد موسى من: أولاد موسى، والعبايسية، والعكارتية وأولاد غانم.
Ibidem.

6 - يسيطر عرش جابر الفرايجية على مجال شاسع يظم بوستّار، وبوحوّال وبودشيش، في حين يسيطر عرش الطعاملية على مجال خاص يسمى الغرفة والحواسنة والهويشات. أما أولاد بوعلي فقد سطروا على مجال عرقوب الحرقة، والعوامرية على مجال الخربة والطلايلية على مجال المنهلة.

نجد أنّ مشيخة الطبابة التي تحتكرها قبيلة واحدة بنفس الاسم تنقسم إلى سبع عروش[1] يستقل كل عرش منها بمجال خاص به ويشترك مع باقي العروش في مجالات أخرى[2] لعلها تستعمل للرعي المشترك.

آخر قيادات باجة هي **قيادة نفزة** التي تتكوّن من تسعة مشايخ[3] تشمل خمس وعشرين قبيلة موزّعة بطريقة متفاوتة من حيث الحجم والعدد والأهميّة[4] ومن حيث العروش المكوّنة لها[5] والمجال

Ibid, pp 9-14.

1 - وهي على التوالي عرش الفطاحلية، عرش أولاد عبد الله، عرش الخلية، عرش الوهايبية، عرش الرهاونية، عرش الروازقية، وعرش الغرابة.

Ibidem

2 - تتكوّن مشيخة زاوية مدين من خمسة عروش وهي: أولاد مدين ينحصر مجال استقرارهم في دشرة مدين، الرميلة، عين القوس، ومنزل القورشي. عرش المناصرية الذي يسيطر على دشرة مدين، الرميلة، وهنشير عبد الله. عرش الشعابنية مجالهم دشرة مدين يقتسمونها مع بقية العروش. المحامدية يستقرون بدشرة مدين وعين غيلان. وعرش الحجاج لا يتعدى مجالهم دشرة مدين. مشيخة بني مالك التي تحمل في نفس الوقت اسم القبيلة تحتوي على خمس عروش وهي الونايسية وأولاد سلطان والحمايدية وأولاد عطيّة والجوابرية ويقتسمون مجال بئر الجبل وكاف العقاب. في حين تنفرد عرش الونايسية بمنزل حامد، وينفرد أولاد سلطان بمجال العواتي، والحمايدية بمجال سيدي سعدون وسيدي بلال. وتتكون قبيلة جابر العتايقية من أربعة عروش وهي العوايجية الذين يتحرّكون في مجال يجمع القنّارة والطرهوني وعين حسّان وبوصقّان والحنّة والطاركلية. عرش الفلافلية ومجال استقرارهم القرية، وعرش الظواهرية يقتسمون عين حسّان مع المعاتقية، وعرش أولاد عمارة ومجال سيطرتهم على دوار أولاد عمارة والشوكة والمرقاقة. وفي نفس المشيخة نجد قبيلة زدينة التي تظم ثلاثة عروش وهي عرش التوايتية التي تقتسم القنّارة والطرهوني وعين حسّان مع عرش العوايجية من قبيلة جابر المعاتقية، وعرش الزدينة التي تستقر بحوض الزدينة والحمر والقطار وتقتسم مجال القنارة والطرهوني وعين حسّان مع عشائر قبيلة جابر المعاتقية، وعرش الخشاينية التي تقتسم حوض زدينة مع عرش الزدينة ولا تملك مجال خاص بها.

Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, op-cit, 14-19.

3 - وهي مشيخة أولاد بوعلي، مشيخة المساتريّة، مشيخة أولاد قاسم، مشيخة العوابد، مشيخة أولاد سالم، مشيخة الحبابة، مشيخة المساعدية مشيخة أولاد هويمل وأخيرا مشيخة بني سعيد.

Ibid, pp 14-19.

4 - مشيخة أولاد علي تتكوّن من قبيلتين هما أولاد علي والجمايلية
- مشيخة المساترية تظم أربع مجموعات هي المساتريّة، واللبايدية، والقواعرية والزماملة
- مشيخة أولاد قاسم وتتركب من مجموعتين هما أولاد قاسم والفُقْرى.
- مشيخة العوابد وتتكون من ثلاث مجموعات هي: العوابد والزوارة والفُقْرى.
- مشيخة أولاد سالم وتتكوّن من ثلاث مجموعات هي: أولاد سالم والفقرى والجمايلية.
- مشيخة الحبّابة تتكوّن من أربعة مجموعات وهي الحبابة والعويصة والقواسمية والهاملة.
- مشيخة المساعدية وتتكوّن من مجموعتين هما المساعدية والغرايرية.
- مشيخة أولاد هويمل وتظم أولاد هويمل وأولاد هويمل المرازقة.
- مشيخة بني سعيد وتحتوي على بني سعيد العطوانية وبني سعيد المناصريّة والجمايلية.

Ibid, 14-19.

5 - يتفاوت عدد العروش المكوّنة لكل قبيلة بين عرش واحد وأربعة عروش حسب حجم هذه القبائل السكاني:
- الجمايلية، والغرايرية، والهاملة، والقواسمية، والعواصية، والحبابة، والجمايلية، والفقرى، والزوارة، واللبايدية وتنفرد كل واحدة منها بعشيرتها.
- مجموعة أولاد علي تتكوّن من عرشين هما القرايشية وعرش الشوارية.
- الجمايلية تنقسم إلى عرشين هما الحساينية وعرش الهوايدية والجديان.

المسيطر عليه[1].

ويبدو المجال المسيطر عليه من قبل هذه المجموعات منقسما إلى نوعين:

*مجال خاص بكل قبيلة أو عرش لا يتكرر ذكره إلا عند الإشارة إلى قبيلة بذاتها أو عرش بذاته.

* مجال ثاني يتكرر ذكره في تحديد مجال قبائل وعروش المشيخة الواحدة بل يمكن أن يتكرر هذا المجال في أكثر من مشيخة، وهو ما يحيل على أنّ هذا المجال مرتبط بحركة الانتجاع التي حددتها الدولة وقنّنت مجالها وأسماء القبائل التي تستغلها حتى يسهل عليها مراقبتها. كما يبدو أنّ تحديد المشيخة ما يزال يعتمد على أسماء القبائل والعروش أكثر من اعتماده على تقسيم المجال الجغرافي وهو ما قد يفسّر لنا سحب نفس الاسم على العديد من المجموعات أو العروش في نفس الوقت. وقد يفسّر هذا التشتت للقبائل والعروش في توزّعها على المجال بالسياسة التي اعتمدتها سلط الحماية لإضعاف هذه المجموعات وكسر شوكتها. وقد يكون هذا التشتت أيضا وراء ضعف ارتباط هذه المجموعات بالمجال وغياب الانتماء إلى المجال إلاّ في مستوى ما يوفّره لها من أسباب العيش والتواصل.

تدعم هذه الفكرة عندما نقارن بين المجالات الحضرية مثل مجال مشيخة باجة الشمالية التي تظم قبيلتي الوسالتية وطيّاش العواودة وتسيطر على مجال مشترك بين المجموعتين وهما قويدة والمزارة[2] وهو ما قد يفسّر بغياب ظاهرة الانتجاع لدى هذه المجموعات وقدم استقرارها مقارنة بقية الفرق وخاصة تلك التي استوطنت مجالات بعيدة عن مركز المدينة وكانت العلاقات بينها أكثر ارتباطا والمجال المتقاسم أكثر التصاقا وتداخلا.

تحدد أسماء المشايخ من خلال عديد المقاييس وهي تختلف من مجال إلى آخر وعموما يمكن التمييز بين المشايخ التي يرتبط اسمها بإحدى القبائل المكوّنة لها حيث يبدو واضحا أنّ القبيلة التي تعطي اسمها للمشيخة هي التي تكون أكثر عددا وأهمية وولاء للسلطة مثل قبيلة فطناسة[3]، وشتاتة[4]،

- القواعرية تظم عرشين هما العبادلية والقواسمية.
- الزماملة تظم أربعة عروش وهي الرقايعية والهوارسية الشعابنية والجوابلية.
- أولاد قاسم وتتكوّن من ثلاثة عروش وهي المجرّة والدعاصة والقوايلية.
- العوابد تتكوّن من أربعة عروش وهم: السوالمية، والذوايتية، والقناية والبزاوتية.
- بني سعيد العطوانية تظم خمسة عروش وهي: القمّارة، ولواتة، والجرايدية، والسوايسية والحساينية.
- بني سعيد المناصرية تنقسم إلى عرشين هما: النسابية والسوايحية.
- أولاد هويمل تنقسم إلى سبعة عروش وهي النمنية والحوامدية والسواحلية والصوالحية والشوايبية والمرايدية والمالكية.
- قبيلة أولاد هويمل المرازقة تظم ثلاثة عروش وهي عرش أولاد مبارك وعرش السدادرة وعرش بني دنّة
- المساعدية تحتوي ثلاثة عروش هي: الزرايدة والخلايفية والعمايرية.

Ibid, pp 14-19.

1 -Ibidem

2 - Ibid, p1

3 - Ibid, p5

4 - Ibid, p6

عرب ماجور[1]، بني مالك[2]، الطبابة[3]، المساترية[4]، أولاد قاسم[5]، أولاد سالم[6]، العوابد[7]، أولاد بوعلي[8]، أولاد هويمل[9]، أولاد موسى[10]، بني سعيد[11]، المساعدية[12]...، وهو ما يجعلها أيضا تتميز بمجال أوسع وأخصب.

وقد تتشارك قبيلتين متوازنتين من حيث القوّة في تحديد اسم المشيخة من ذلك مشيخة كوكا والكرم الحمراء[13]، الرماضنية وأولاد إبراهيم[14]، أولاد غازية والعوامرية[15]. وقد يفسّر ذلك بسياسة تجميع القبائل التي اعتمدتها الحماية للتقليص من عدد المشايخ[16].

يمكن للمشيخة أيضا أن تستعمل اسم المجال والقبيلة في نفس الوقت من ذلك مشيخة زاوية مدين[17]، مشيخة المنشار[18]، أو اسم المجال المسيطر عليه من عديد القبائل مثل مشيخة الغرابة[19]، مشيخة الغرابة بني أحمد[20]، وقد لا نجد صدى لاسم المشيخة ضمن القبائل المكوّنة لها من ذلك مشيخة بوحازم[21]، ومشيخة عزرى[22] التي لا نجد لها حضور إلا ضمن أسماء المناطق التي سيطر عليها عرش الأعراب من قبيلة أولاد حسن[23]، مشيخة زوارة[24] حيث لا نجد هذا الاسم إلا ضمن واحدة من عروش قبيلة أولاد خضّار[25] المكونة للمشيخة.

1 - Ibid, p7.
2 - Ibid, p12.
3 - Ibid, p 12-13.
4 - Ibid, p 15.
5 - Ibid, p15-16.
6 - Ibid, p16.
7 - Ibidem.
8- Ibid, p15.
9 - Ibid, p18.
10 - Ibid, p11.
11 - Ibid, p19
12 - Ibid, p17.
13 - Ibid, p10.
14 - Ibid, p10-11.
15 - Ibid, p11.
16 - Ibidem, Introduction.
17 - Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, op-cit, p10.
18 - Ibid, p7-8-9.
19 - Ibid, p5.
20 - Ibid, p5.
21 - Ibid, p4.
22 - Ibid, p1-3.
23 - Ibid, p3.
24 - Ibid, p6.
25 - Ibid, p6.

بالمقابل يمكن للقبيلة أن تعطي اسمها لأكثر من مشيخة من ذلك مشيخة جابر الفرايجية[1] ومشيخة جابر المعاتقية[2] أو مشيخة الغرابة[3] ومشيخة الغرابة بني أحمد[4]. وهو ما قد يفسّر بارتفاع عدد الوافدين من هذه المجموعات مما يجعلها تستحوذ على مجال شاسع يصعب السيطرة عليه من قبل الدولة، فيقع تقسيمه إلى مشيختين متجاورتين تحملان نفس الاسم الأصلي مع إرفاقها بنعت مميز لكل مشيخة مثل الفرايجية أو المعاتقية بالنسبة لجابر أو بني أحمد بالنسبة للغرابة[5].

أمّا **قيادة مجاز الباب** فتنقسم إلى أربع مجالات هامّة هي قيادة مجاز الباب،[6] قيادة مجاز الباب - قبلاّط[7] وقيادة مجاز الباب - بوعرادة[8] وقيادة مجاز الباب - تستور[9] وتظمّ هذه القيادات عشرون مشيخة متفاوتة من حيث الحجم والقوّة والمجال والانتماء[10].

تتكوّن كل مشيخة من هذه المشايخ من عدد غير متناسق من القبائل والعروش حيث استوطنت مجاز الباب عديد عروش المحسوبة على قبيلتي رياح ودريد (مشيخة مجاز الباب)[11]. وكلما اتجهنا نحو المناطق الداخلية يزداد عدد القبائل ويتوسّع مجال استقرارها وانتجاعها. ففي ما يتعلّق بمجاز الباب حافظ المجال على نفس التقسيم القديم الذي يحيل على المزارع أو الهناشير التي تحيل على الملكيات

---

1 - Ibid, p14.

2- Ibid, p13.

3- Ibid , p5.

4 - Ibidem.

5 - تتكوّن مشيخة جابر الفرايجية من 8 مجموعات في حين لا يظم عرش جابر المعاتقية إلا على فريق واحد يحمل نفس الاسم وتنقسم إلى أربعة مجموعات وتنتمي المشيختين إلى قيادة عمدون، نفسه، ص14-13.. أما مشيختي الغرابة والغرابة بني أحمد فتظم الأولى خمس مجموعات والثانية مجموعة واحدة تنقسم إلى خمسة فرق من قيادة باجة، نفسه، ص 5. ورغم سياسة التقليص من عدد المشايخ وتجميع القبائل الذي اعتمدته سلط الحماية فقد حافظت هذه المشايخ على وجودها وهو ما يحيل على تواصل قوّة هذه المجموعات أثناء تلك الفترة.

-6 Ibid, pp 20-22

7- Ibid, pp22-23 .

8 - Ibid , pp23-25 .

9 - Ibid, pp 25-27.

10 - تتكوّن قيادة مجاز الباب من سبع مشايخ هي على التوالي: مشيخة مجاز الباب، مشيخة الطرشان، مشيخة المواطيس وكرش الوادي، مشيخة الصميدية، مشيخة أولاد حازم، مشيخة عبد النور ومشيخة الشاوش والتوكابر.
- أما قيادة مجاز الباب -قبلاّط فتضم ثلاث مشايخ هي: مشيخة وادي بالليل والعكارمة، مشيخة أولاد أكرم، مشيخة عامر.
- قيادة مجاز الباب – بوعرادة فتضم أربع مشايخ هي: مشيخة الوسالتية، مشيخة المنافيخ، مشيخة المساعيد، ومشيخة أولاد منّاع.
- وتضم قيادة المجاز- تستور ستّ مشايخ وهي: مشيخة السلوقية، ومشيخة أولاد سلامة، ومشيخة الشابية، ومشيخة بني الولحاز، ومشيخة تستور ومشيخة وادي الزرقاء.

Ibid, pp 20-27.

11 - نسجّل في هذا الإطار أيضا حضور هاتين القبيلتين في عديد المشايخ الأخرى وفي مجالات متباعدة عن بعضها، مثل مشيخة الطرشان ومشيخة صميدة ومشيخة أولاد خزّام من نفس القيادة وفي قيادة قبلاط ضمن مشيخة أولاد عامر، وفي قيادة بوعرادة ضمن مشيخة المساعيد ومشيخة أولاد منّاع ومشيخة أولاد شوّاش والتوكابر.

Ibid, p20.

الكبرى الواقعة على ملكية الدولة في الفترة الحديثة للسيطرة والتي حمتها القبائل الموالية للشرعية الحاكمة. فقد أحصينا في هذا المجال أكثر من سبع وعشرين هنشير في قيادة المجاز. وينخفض هذا العدد كلما اتجهنا نحو الدواخل حيث ينزل إلى سبعة عشر هنشير في بوعرادة وستة عشر في تستور وتسعة فقط في قبلاّط.

أمّا أسماء هذه الهناشير فتتباين حيث حافظت بعض الهناشير على أسماء قديمة تعود إلى العهد الروماني[1] كما حملت بعضها أسماء القبائل[2] التي سيطرت عليها، أو أسماء شخصيات دينية[3] أو أخذت كنيتها من طبيعة التضاريس التي تكوّنها[4] أو أسماء بعض المعالم المدنية والعسكرية أيضا[5].

كما نسجل أن الصغير بن يوسف الباجي قد استعمل خلال القرن الثامن عشر وضمن "مشرّعه الملكي" وفي معرض حديثه عن مدينة الكاف، مصطلحات مثل "أهل الكاف البادية"[6] أو "قرية باجة" أو "قرية الكاف"[7] وفي أحيان أخرى "وطن باجة"[8]

قيادة سوق الأربعاء: (ولاية جندوبة حاليا)

تتكوّن قيادة سوق الأربعاء من ثماني عشر قيادة[9] متفاوتة من حيث عدد المشايخ والقبائل وتشكل فسيفساء من المجموعات القبلية ذات الانتماءات المختلفة والمتقاربة في حين. يتجمع في هذه القيادات

1 - من الهناشير التي حافظت على أسمائها القديمة نذكر: هنشير باد، هنشير الأوباردي، تادرا، هنشير قيقمروا، هنشير زالدو...

Ibid, pp 20-27.

2 - من الهناشير التي حملت أسماء القبائل نذكر هنشير الترايكية، الصميدية، العرفاوين، الربابحية، الخويجية، الخوالدية. دور اسماعيل.

Ibid, pp 20-27.

3 - ارتبطت أسماء بعض الهناشير بشخصيات دينية تحيل على شيوخ الصلاح من الأولياء ذوي الشهرة المحلية على غرار سيدي أحمد في مجاز الباب وسيدي خليف وسيدي عبيد في بعرادة...

Ibid, pp20-27.

4 - يبدو أنّ أغلب الهناشير ارتبطت بطبيعة المجال الجغرافي الذي تنتمي إليه وهو ما يظهر من خلال أسماء: هنشير بوعرادة ، بطن الزرل، وادي التين، الرمل، ولجة الدخّان، شيخ الوديان، وادي الزرقاء ...

Ibidem.

5 - من ذلك هنشير الأبراج وهنشير القبّة وهنشير الدخلة، وهنشير القليعة، وهنشير الخشّاب، وهنشير الجبّاس، وهنشير البنّاي...

Ibid, pp20-27.

6 - بن يوسف(محمد الصغيّر) **المشرّع الملكي**، م س، ج1، ص 169.

7 - **نفسه**، ج 1، ص 173.

8 - **نفسه**، ج1، ص 191.

9 - وهي على التوالي: قيادة جندوبة أولاد سيدي عبيد، قيادة غار الدماء- الرقبة أولاد بوسديرة، قيادة غار الدماء - الرقبة حكيم، قيادة غار الدماء الرقبة أولاد سلطان، قيادة غار الدماء - الرقبة أولاد علي، قيادة غار الدماء - الرقابة الخزارة، قيادة غار الدماء - الفقرى والغزاوه، قيادة غار الدماء - الرقبة المحاسن،. قيادة غار الدماء - الرقبة وشتاتة، قيادة غار الدماء - الرقبة أولاد علي مفدّى، قيادة غار الدماء - الرقبة ، قيادة عين دراهم سلول خمير، قيادة عين دراهم ماكنة، عين دراهم سلول غزوان، عين دراهم غزوان خمير،. عين دراهم بني مازن، عين دراهم.

Ibid, pp 199-224

مجموعات قبلية في شكل عروش وقبائل مجمّعة في مشايخ متعددة[1] موزّعة هي أيضا بطريقة متفاوتة بين القيادات حسب أهمية القبائل والمجال المسيطر عليه. وعموما يبدو أنّ عدد سكّان القبائل في هذا المجال مرتفع وهو ما يفسّر ارتفاع عدد المشايخ حيث نلاحظ في هذا التقسيم أنّ أغلب المشايخ تتضمّن قبيلة واحدة وفي بعضها لا يتجاوز هذا العدد عموما القبيلتين.

يمثل مجال سوق الأربعاء أكثر مجالات إقليم الشمال الغربي من حيث حجم القبائل وتنوّع انتمائها.

قيادات الكاف:

تتكوّن الكاف في بداية القرن العشرين من تسع قيادات كبرى تظم كل واحدة منها عدد أكبر من المشايخ تجاوز عددها الأربع بعد المائة موزّعة بدورها بطريقة متفاوتة على مجال شاسع[2] يتجاوز حدود ولاية الكاف في عهد دولة الاستقلال إلى مجال هام من سليانة التي مثّلت إلى حدود 1974 إحدى المعتديات التابعة لولاية الكاف ثمّ تحولت منذ ذلك التاريخ إلى ولاية مستقلة بذاتها إداريا، وهو ما قلّص من نفوذ الكاف المجالي والبشري وساهم في مزيد تشتت الروابط البشرية والقبلية بصفة أخصّ في هذا المجال وخلق توازنات جديدة وتنافس شديد بين الولايات من أجل التميّز. وهو أيضا ما قلّص من التناحر القبلي وبداية الإحساس بالانتماء المجالي في بعده الجهوي من خلال حضور مصطلحات أشمل من البعد القبلي للمجموعات هي "الجنادبه" و"الكافيه" و"السليانيه" و"الباجيه" أو K.J.B منذ تكوّن التشكيل الجديد لمجال دولة الاستقلال.

أمّا عن نوعية السكّان في هذا المجال المدروس فقد مثل مجال استقطاب فسيفساء غنيّة من القبائل ذات الأصول المختلفة وهو ما يفسّر ثراء الزاد الثقافي البدوي لهذه المنطقة مقارنة ببقية المجالات التي كانت حكرا على قبيلة أو قبيلتين احتكرت المجال على امتداد فترات طويلة من تاريخها وطبعت هذه المجالات بخصائصها المميزة.

---

1 - يتكوّن سوق الأربعاء من سبع وخمسين مشيخة موزعة كالآتي:1- مشيخة سوق الأربعاء بوسليمة، 2-الظواهرية، 3-العيايدية، 4 الطراخنة، 5الأعشاش، 6الربابنة، 7الحجاج والعماره، 8الغرابة، 9الحوامد، 10المعارف،11 النغامشة،12 بلطة،13 الجمامزه، 14أولاد العابد، 15أولاد القطوس، 16أولاد محمد وأولاد أحمد، وأولاد خليفه، 17الشيحية، 18العواوده، 19البلدية والشواوله وسعيدان،20 أولاد سديره، 21حكيم، 22أولاد سلطان،23 الخزاره،24 الدخايليه، 25أولاد الكحلاء، 26الفقرى والغزاوه، 27المحاسن، 28السعادنيه، 29أولاد علي مفدّى، 30ورغه، 31أولاد هلال، 32القوايديه،33 العطاطفه، 34الرخايسيه،35 التباينيه، 36الطواجنيه، 37الحبابشه، 38أولاد يحي، 39ونيفه، 40الهزار، 41 سلول والعصمه، 42الخمايريه والخمايسيه، 43الخرايسيه والعثامنه، 44اللقط، 45أولاد سدره، 46أولاد مولاهم وماكنه، 47العبيده، 48العشاش، 49أولاد ضيف الله، 50المشارقه وأولاد مسلّم، 51هذيل والجواوده، 52أولاد عمر، 53أولاد سعيد، 54الحوامدية، 55الخذايرية، 56الدبابسه والحمران، 57جندوبة.

Ibid, pp 199-224.

2 - تتمثّل قيادات الكاف في: قيادة الكاف وتظم خمس عشر مشيخة هي: ،قيادة الكاف-ورغة وتحتوي ثماني مشايخ، قيادة ونيفة شارن وتظم خمس مشايخ، قيادة ونيفة وتتكوّن من اثنا عشر مشيخة، قيادة ورتتان تظم ستّ مشايخ، قيادة الكاف تبرسق تتكوّن من اثنا عشر مشيخة، قيادة مكثر أولاد عيّار تظم سبع مشايخ، وأخيرا قيادة مكثر- أولاد عون تظم واحد وعشرين مشيخة.

Ibid, pp127-177.

يبدو من خلال هذا التقسيم الذي خضعت له منطقة الشمال الغربي التونسي وجود نوع من التفاوت بين القيادات المكوّنة للمجال. ويبرز هذا التفاوت من خلال عدّة مؤشرات سنحاول طرحها في هذا المستوى بعد أن قدمنا المكوّنات القبلية لهذا المجال:

يطرح التفاوت بين هذه المجالات حسب موقعها من مركز السلطة السياسية للبلاد التونسية في هذه الفترة أي فترة الحماية الفرنسية خلال القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين وربما يتجاوز هذه المرحلة إلى فترات سابقة أيضا.

أوّل مظاهر التفاوت بين مكوّنات هذه المجالات تتعلق بالحضور القبلي المتفاوت داخلها والذي يتراجع تدريجيا من المناطق الحدودية بين تونس والجزائر في اتجاه مركز السلطة أي بين جهة الكاف وجهة مجاز الباب.

تمثل جهة مجاز الباب أقل المناطق من حيث الحضور القبلي ويعود ذلك إلى سياسة الدولة التي اعتمدت على تقريب القبائل المخزنية[1] القادرة على حماية المجال والتي تمتلك قوّة عسكرية قادرة على دعم السلطة عند الحاجة وتكوين فرق عسكرية احتياطية في فترة خروج محلة الشتاء مقابل تمكينها من إقطاعات هامة للاستقرار تكون من أخصب الأراضي[2]. وهو ما يفسّر الحضور المكثّف للهناشير وارتباط كل منها بمجموعة قبلية معيّنة ينتمي أغلبها إلى قبائل رياح ودريد التي استوطنت المجال منذ حضورها بمجال إفريقية.

تنتمي منطقة مجاز الباب إلى باجة تلك التي اعتبر مؤلف "المؤنس" ابن أبي دينار أنّه "لم يكن [مجالها يحتوي على] أهل المحاربة"[3].

وبالمقابل مثّل مجال جهة الكاف المناطق الأكثر استقطابا للقبائل المشاغبة خلال الفترات الوسيطة وحديثة مثل خمير والشابية والحنانشة وغيرها من المجموعات التي كانت تتحكم في المجال وفي موازين القوى داخله، فقد ذكر العدواني أنّ جيوب الممانعة على اختلاف مواقعها إلى أواخر القرن الثامن عشر قد ارتبطت بالمنطقة الممتدة من باجة إلى الكاف حاليا[4]. في حين أكّد صاحب المؤنس أنّ أولاد شنّوف "كانت لهم سمعة في البلاد بين عرب إفريقية وتحكّموا في وطن الكاف مدّة من الأعوام وجبوا الجبايات من الرعيّة إلى أن قتلهم [محمد باي] ودخلوا تحت أمره وأذلّهم، فكانت له عند ذلك جميع العربان"[5].

---

1 - ذكر العدواني في مرويته على لسان أحد أفراد قبيلة طرود بخصوص جهة باجة العلاقة التي جمعت القبائل المخزنية بالسلطة متسائلا: "كيف تتركون بلاد الأمراء وتقيمون في أرض الغرض وستحتاجون إلى الأمراء وتتمنونه ولا تلقونه" العدواني، **مروية العدواني**، ص 93.

2 - أورد العدواني في مرويته حول رحلة قبيلة طرود وبحثهم عن مجال للاستقرار ونزولهم مجال باجة "أعجبتهم باجة لوسعها وبعدها عن الأخلاط وأرض حراثة...واختلفوا حول الاستقرار بها لأنّها لا تتلاءم وطبيعتهم البدوية" العدواني، **كتاب العدواني**، م س، ص93.

3 - **المؤنس**، م س، ص 235-227.

4 - **تاريخ العدواني**، م س، ص87.

5 - **المؤنس**، م س، ص220-219.

كما ذكر في موضع آخر حول نفس المجال وقوّة القبائل المسيطرة عليه أنّه "في مدّة بني حفص... كانت الأعراب في قوّة واستحوذوا على جل البلاد كعرب إفريقية أولاد أبي الليل وأولاد بوسالم وأولاد حمزة وغيرهم وأولاد شنّوف بوطن الكاف وأولاد سعيد وأولاد مدافع وأهل الجبال غالبهم عصاة وكان صاحب المحلة يعاملهم بالمخادعة والرفق والقوّاد يتعاقبون في التزامات المحال فكانت أحوالهم مضطربة وكثرت الحكام بالمدينة فكانوا في جهد الرعيّة والعرب أشدّ شوكة في أوّل الأمر يعسكر الخلاص معهم وخصوصا أهل جبال عمدون وجبل وسلات وجبل مطماطة"[1]

اعتبرت جهة الكاف أيضا مجالا استراتيجيا بحكم موقعها الحدودي بين تونس والجزائر ذلك المجال الحدودي الذي شهد تتالي الصراعات بين الدولتين والذي استطاعت في عديد المناسبات حسم الصراع لصالح الطرف الذي يتحالف معها على حساب الآخر فقد أورد صاحب المؤنس أنّ "الأخبار التي تصلنا عن حصانة الكاف، شيء يحيّر العقل في توهمه وأنّه جاء غصّة في حلق البلاد وكاد أن يكون عمالة مستقلّة ولا أقول كاد....وهو كالحاجز بين وطنين...وكان زعمهم [أهل الجزائر] أنّهم يتحكّمون عليه وإذا حصل في أيديهم صار لهم الوطن كلّه"[2] كما أشار لطفي عيسى "أنّ مجتمع البدو وخاصة القبائل المحاربة أو الممانعة قد حافظت على جانب كبير من استقلاليتها خاصة وأنّ ضرورة الدفع بالاتجاه التطبيع مع السلطة الحاكمة كانت تستلزم احترام هذه الذاتية وبالتالي مهادنة السيبة أو اللادولة كلما صحّ الاعتقاد في اعترافها بالسلطة القائمة وعدم تجرؤها على الدخول في مواجهتها"[3]. كما أورد العدواني في مرويته حول الحنانشة أنّهم كانوا على علاقة بالدولتين "يا حنّاشي أنت لك نصف قسنطينة ونصف إفريقية لأنّك بين علمين غليظين وقلّة معاملتك نقص"[4].

اعتماد السلطة التركية على اقتسام مجال إيالة تونس بين المجموعات التابعة لها والحنانشة كان من بين الحلول التي ارتأتها هذه السلطة التي كان هاجسها في هذه المرحلة وضع حد لظاهرة تقاسم مراقبة المجال مع المجموعات القويّة والقضاء على حالة الغموض والتداخل السائد على كامل مجال التخوم[5].

خضعت منطقة الشمال الغربي كغيرها من المجالات القبلية إلى سياسة إخضاع من قبل السلطة الحاكمة منذ العهد الحفصي وهو ما أدّى إلى تلاشي نفوذ القبيلة وسيطرتها وتغيّر إيديولوجيا القبيلة ودخول القبيلة منذ ذلك العهد مرحلة التحلّل والتراجع نتيجة سياسة التطويق والطابع الهجومي للنظام التركي أيضا وبناءا على ذلك أصبحت القبيلة خلال القرن الثامن عشر لا تملك تصوّرات ثابتة بقدر ما يحيل واقعها على عمق التحوّلات التي اخترقتها[6].

خضعت منطقة الشمال الغربي إلى السلطة الحاكمة نتيجة السياسة التي اعتمدها حمودة باشا

1 - **نفسه**، ص213

2 - **نفسه**، ص254.

3 - عيسى(لطفي)، **مغرب المتصوّفة**، م س، ص 109.

4 - **كتاب العدواني**، م س، ص 219.

5 - بن سليمان(فاطمة)، **الإيالة التونسية**، م س، ص158.

6 - Berque, " Qu'est ce qu'une tribu Nord- Africaine ", op-cit, p 161-170.

بتكوين مجموعات عسكرية متنقلة "الزمايل" مهمتها المحافظة على الاستقرار في مناطقها وشملت هذه السياسة جهات الكاف وباجة ومكّنت من السيطرة على هذه المناطق منذ القرن السابع عشر[1]. وخلال هذه المرحلة أيّ القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، لم تبلور المجموعات القبلية مشروعا سياسيا واضحا انطلاقا من المصادر القريبة من السلطة وكشفت ردود فعلها وتحركاتها وتحالفاتها على أنّها مازالت متشبثة بتصوّرات عقيمة[2]. مثّلت هذه المرحلة فترة انتقالية في حياة هذه المجموعات، وخاصة فيما يتصل بالتصوّرات التي صاغتها حول علاقتها بالسلطة المركزية.

بعد ثورة 1864، فشلت الدولة أيضا في إخضاع القبائل البدوية وتنقلاتها نحو الشمال للعمل أو البحث عن المراعي لترخيص مسبق، وتحوّل الكثير من الفلاحين إلى حياة البداوة للإفلات من دفع الضرائب لأعوان الدولة[3] فقد خاطب فرحات قايد الكاف الباي أيّام انتفاضة 1864 بأنّه: "في العام الماضي بعت على الضعفاء خيام بيوتهم في الستة والثلاثين[4] وتركتهم مع صبيانهم تحت أديم السماء للحرّ والقرّ"[5]. وهو ما ساهم في تراجع السكّان الحضريين بالبلاد التونسية لصالح البدو حيث لم تتجاوز نسبة السكان الحضر قبيل 1881 حسب دراسة "أندري نوشي André Nouschi 12 % أو 13%"[6].

2- صمود القبيلة وترسّخ الوعي القبلي :

حاولنا تتبع القبائل ذات الشهرة الواسعة، تلك التي تكررت أسمائها ضمن مجالات متعددة من الإقليم الشمال الغربي التونسي، فاتضح لنا أنّ السياسة التي اعتمدها الدولة المركزية منذ الفترة الحديثة كانت تهدف إلى تشتيت هذه القبائل، وهو ما يبرز في تشتت مجال استقرار عروش القبيلة الواحدة في مجالات متباعدة وخضوعها لمشايخ مختلفة، مما يجعل إمكانية التواصل بينها صعبة إن لم نقل مستحيلة. فقد سجلنا غياب بعض الأسماء التي ارتبطت بالمجال وطبعت تاريخه لفترات طويلة من ذلك حضور الحنانشة كقبيلة وسم تاريخها بالتراوح بين التحالف مع السلطة والتحالف مع معارضيها من الشابية خاصة. وهذا الغياب ترك الفرصة لحضور هذه المجموعة الضخمة من حيث الحجم والعصبية إلى فروعها من خلال بروز عروش وقبائل بتسميات مستحدثة لعل الغاية منها الاختفاء عن أنظار السلطة خاصة بعد انهزام الشابية وتراجع نفوذهم وتشتت المجموعات المكوّنة لتحالفهم القبلي، فضلا عن انحصار نفوذ الحنانشة في مجال محدود من جهة الكاف منذ القرن السابع عشر.

ويعتبر رياح من المجموعات التي طبعت تاريخ مجال الشمال الغربي التونسي أيضا وذلك منذ الانتشار الهلالي خلال القرن الحادي عشر، وقد حاولنا تتبع هذه المجموعات فتبيّن لنا أنّها قد تحوّلت

---

1 - بن سليمان(فاطمة)، **الإيالة التونسية**، م س، ص 145- 146.

2 - **نفس المرجع والصفحة**.

3 - التيمومي(الهادي)، **انتفاضة القصرين وتالة**، م س، ص57-56.

4 - مبلغ ضريبة المجبى قبل مضاعفته

5 -ابن أبي الضياف، **إتحاف**، م س، ج5، ص 128

6- من مجموع 1.100.000 ساكن بالبلاد التونسية.

Nouschi(A), " Les villes dans le Maghreb précolonial ", dans Système urbain et développement au Maghreb, Tunis, Cérès production, 1980.

أورده التيمومي(الهادي)، **انتفاضة القصرين وتالة**، م س، ص57.

إلى مجرّد عروش في مشايخ هامّة، إلا أنّ الملفت للانتباه محاولة هذه العروش المحافظة على انتمائها إلى القبيلة الأصل.

يبدو أنّ هذه المجموعات احتفظت بانتمائها للمجال منذ فترات تاريخية قديمة نسبيا. فمنذ أواسط القرن الخامس للهجرة اندمجت فروع هوارة مع أعراب سليم وبني هلال واستوطنوا جهة باجة، في حين استوطن الأثبج من خلال فرعهم الرئيسي دريد جهة الكاف. وقد ذكر محمد المرزوقي القبائل الهلالية التي تمركزت بجهة المجاز من ذلك دريد من خلال أولاد جوين وأولاد عرفه وأولاد منّاع، ومن رياح الصميدية والدعاجة وأولاد الأمير والعبادليه والحمايديه والمساعيد وأولاد عبد النور. وفي جهة الكاف من خلال دريد أولاد خليفه وأولاد حربي وأولاد خالد وأولاد فتّوح وأولاد قاسم وأولاد موسى[1]. كما ذكر الزركشي في "تاريخ الدولتين..."[2] أنّ حضور الحنانشة أحد فروع هوارة بضفاف مجردة يعود إلى سنة 1395م، فقد كان السلطان الحفصي يجنّد منهم العساكر ثمّ وبعد انهزام الشابية استقروا خلال القرن السابع عشر بالشمال الغربي التونسي. أما بني شنّوف ففرع من بني المهلهل الذين ترجع أخبارهم بالمجال إلى 1463م استقروا في جهة الكاف وصولا إلى مكثر (عبيد والزوارين ونبّر). وسيطر الحنانشة على واد سرّاط من خلال مجموعات بني ميمون وبني يحي في تبرسق، وورغة وشارن والزغالمة والهمامة ودوفان على الشريط الحدودي غربي الكاف. وفي مكثر استقر أولاد عيّار وأولاد سباع بأعالي سهول مكثر مع أولاد المهلهل. وفي النصف الثاني من القرن السادس عشر ومع اشتداد الصراع التركي الاسباني على البلاد قدمت بعض قبائل بني سليم من طرابلس إلى تونس وانتشر منها المحاميد بسهل وادي سليانة وبكوكة من جهة باجة وفي الروحية من جهة تبرسق التي استوطنتها فروع من هوارة منهم أولاد طرهونة السكارنة والسوالم[3].

* **قبائل رياح**: تتوزّع عروش رياح على مجال شاسع من إقليم الشمال الغربي في بداية القرن العشرين. وضمت عروش أولاد عامر والسميدية[4]. وتقاسمت المجال مع قبيلة دريد[5]، ورياح الدعاجة[6]،

1 - المرزوقي (محمد)، **مع البدو في حلّهم وترحالهم، عرض شامل لحياة البدو بالجنوب التونسي**، الدار العربية للكتاب 1984، 309ص.

2 - الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحديّة والحفصيّة**، م س، ص 153.

3 - **المؤنس**، م س. ينظر أيضا:

شكيب أرسلان، **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية**، ج2، طبعة مصر 1936.

السنوسي التلمساني (أبي عبده محمد بن يوسف)، **المنهج السديد في شرح كفاية المريد**، تحقيق مصطفى مرزوقي، نشر دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1994.

4 - سيطرت هاتين القبيلتين على مشيخة مجاز الباب المدينة

Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, op-cit, p20.

5- Ibid, p20.

6 - ينتمي رياح الدعاجة إلى مشيخة أولاد خزّام من قيادة مجاز الباب.

Ibidem.

ورياح المنافيخ[1] ورياح أولاد سيدي عبد النور[2]، ورياح المساعيد[3] ورياح الدروع[4] ورياح هنشير بعرادة[5] ورياح الزرايدية[6] ورياح الخلافية[7] ورياح المعامرية[8] ورياح بني سعيد[9] وغيرها من التسميات التي لئن ارتبطت بشخصية أو منطقة معيّنة فإنّها لم تلغ الانتماء الأوّل لرياح رغم تواتر الأزمات على هذه المجموعات ورغم الرفض وسياسة القمع التي اعتمدتها السلطة ضدّها منذ ظهورها بمجال المغرب الإسلامي. كما تجدر الملاحظة أنّ أغلب هذه القبائل قد احتفظت بنفس المجال الذي استقرت به منذ استيطانها المجال التونسي مع بعض التعديلات التنظيمية التي فرضتها الدولة في مختلف الفترات، وذلك منذ الفترة الحفصية وحتى إرساء دولة الاستقلال.

فقد ذكر ابن خلدون أنّه عندما سيطر بنو هلال وبنو سليم على مجال المغارب اقتسموا المجال واستقرّ بنو سليم في برقة في حين زحف بنو هلال نحو إفريقية "فعاثوا في البلاد وأظهروا الفساد في الأرض...وهلكت الضواحي والقرى بإفساد العرب وعبثهم...واقتسمت العرب إفريقية سنة 446هـ / 1055م ...لمرداس بن رياح باجة وما يليها ...ثمّ اقتسموها ثانية فكان لهلال من تونس إلى الغرب وهم زغبة والمعقل وجشم والأثبج والخلط وسفيان"[10]، ونقل المنصور الموحدي جانبا من هذه القبائل إلى المغرب و"لم ينتجعوا بعدها ولا أبعدوا في الرحلة ...ثم ضربت الأيّام ضرباتها...وذهبت ريحهم ونسوا عهد البداوة والناجعة وصاروا في عداد القبائل الغارمة للجباية والعسكرة مع السلطان"[11]. أما من بقي من رياح بإفريقية فقد "قعدوا عن الظعن وأوطنوا بالقرى والأطام...وتركوا الإبل واتخذوا الشاة والبقر وصاروا في عداد القبائل الغارمة وربّما طالبهم السلطان بالعسكرة معه فيعينون له جندا منهم وهم على ذلك العهد"[12] وهذا في عهد الدولة الحفصية.

1 - تمركز رياح المنافيخ ضمن عروش قبيلة رياح من مشيخة أولاد عامر، قيادة مجاز الباب

Ibidem.

2 - أولاد سيدي عبد النور عرش من عروش قبيلة رياح من مشيخة أولاد عامر، قيادة مجاز الباب.

Ibid, p23

3 - توجد مشيخة تحمل نفس الاسم وهي مشيخة المساعيد

Ibid, p24.

4 - رياح الدروع من مشيخة أولاد منّاع، قيادة مجاز الباب،

Ibid, p25

5 - Ibidem.

6 - رياح الزرايدية من مشيخة باجة نفزة.

Ibid, pp14-19.

7 - رياح الخلايفية من قيادة باجة نفزة.

Ibidem.

8 رياح المعامرية من مشيخة باجة نفزة.

Ibidem.

9 - رياح بني سعيد من مشيخة باجة نفزة.

Ibidem.

10 - **العبر**، م س، ج 6 ص 2289

11 - **نفسه**، ص 2299-2300.

12 - **نفسه**، ص 2296.

*** قبائل دريد:**

تتوزّع على مجال جهة الشمال الغربي التونسي بطريقة متفاوتة مع المحافظة على نفس الطريقة في الانتماء من ذلك دريد عرب ماجور[1]، دريد أولاد منّاع[2]، دريد أولاد حربي[3]، دريد أولاد خالد[4]، دريد أولاد عبّاس[5]، دريد أولاد فتّوح[6]، دريد سيدي بوحليمه[7]، دريد أولاد عرفه[8]، دريد أولاد جوين[9]، دريد

1 - دريد أولاد ماجور وينتظمون وفقا لتوزيع بداية القرن العشرين ضمن مشيخة مجاز الباب من قيادة مجاز الباب.
Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, op-cit, p20

2 - دريد أولاد منّاع ويتوزعون على عديد المشايخ، إذ شكلوا فريقا في وادي السواني قيادة الكاف. وآخر في مشيخة حكيم من قيادة الرقبة – حكيم بسوق الأربعاء. وثالث في مشيخة مجاز الباب، وفي قيادة الكاف تبرسق، وفي قيادة تبرسق حومة الجمعة.

Ibid, pp 127-209-158.

3 - ينتمي أولاد حربي إلى مشيخة عيون العوافي ومشيخة البريدعة ومشيخة بوالصعاب من قيادة الكاف.
Ibid, p129-130 .

4 - دريد أولاد خالد من مشيخة بو الصعاب ومشيخة البريدعة من قيادة الكاف.

Ibid, pp 129-131.

5 - من قيادة الكاف.

6 - ضمن مشيخة سيدي عبد ربّو، كما يسيطرون على الكريب من قيادة الكاف- تبرسق.

Ibid, p159.

7 - من عروش السنجق في مشيخة الغرفة ضمن قيادة الكاف.

8 - دريد أولاد عرفه، يتوزعون بين عديد المشايخ والقيادات:

- دريد عرفة ضمن أولاد سلامة والشابية من قيادة مجاز الباب.

Ibid, p26.

- دريد عرفه من مشيخة أولاد بوبكر والكلخ من قيادة تبرسق حومة الجمعة.

Ibid, p158.

- دريد عرفه الظهاره، قيادة الكاف.

Ibid, p132.

- دريد عرفه، مشيخة الشابية، قيادة باجة- تستور.

Ibid, p26.

- دريد عرفة من مشيخة وادي الزرقاء من قيادة باجة – تستور.

Ibid, p27.

9 - عرش من مشيخة الغرفة القبلية، قيادة الكاف.

Ibid, p132.

من مشيخة بو صليعة من قيادة الكاف- ورغة.

Ibid, p134.

من مشيخة تبرسق، قيادة تبرسق- حومة الجمعة.

Ibid, p155.

من مشيخة سيدي عبد ربّو، قيادة تبرسق.

Ibid, p159.

من مشيخة قعفور الغربي، قيادة تبرسق-حومة الجمعة.

Ibid, p159.

أولاد سليط[1]، دريد أولاد الوافي[2]، دريد أولاد قاسم[3]، دريد أولاد ميمون[4]، دريد أولاد موسى[5]، دريد أولاد يونس[6]، دريد أولاد حسن[7]، دريد ورقلة[8]، دريد مرداس[9]، دريد تيساوه[10] .

تعرّض الصغير بن يوسف مؤلف "المشرع الملكي" إلى أوضاع دريد في الربع الأخير من القرن الثامن عشر مشيرا: "جاءت تهرع من كل فجّ عميق، يأكلون كل ما جاء على الطريق من قمح وكثّروا في قصدهم الفساد ونهبوا أرزاق العباد في رضاء صاحب البلاد. فإذا منع هو والأولاد وأولاد الأولاد فما عليه في هلاك العباد"[11]

*** الشابية:**

بعد انحلال كنفدرالية الشابية، وتراجع نفوذها انتشرت عروشها في مجالات عديدة من البلاد التونسية وتراجع البعض من منتسبيها للتوطين بمجال "السيبة" أو الممانعة على تخوم الصحراء، في حين انتشرت باقي المجموعات في مجال إقليم الشمال الغربي التونسي. وهو ما يبرز من خلال حضور الشابية ضمن المجموعات التي استقرّت في مناطق عديدة من قيادة مجاز الباب، قيادة الكاف، قيادة الكاف- ورغة، وقيادة ونيفة – شارن.

تتوزّع المجموعات المنتسبة للشابية والتي حافظت على هذه التسمية على المجال بطريقة متفاوتة

من مشيخة كوكا، قيادة تبرسق حومة- الجمعة.

Ibid, p160.

1 - من مشيخة الغرفة الظهرية، قيادة باجة.

Ibid, p21.

2 - من مشيخة الغرفة الظهرية، قيادة باجة.

Ibid, p21.

3 - دريد أولاد قاسم من مشيخة بوصليعة ضمن قيادة الكاف ورغة.

Ibid, p134.

4 - من مشيخة الحمامات، قيادة الكاف تبرسق.

Ibid, p157.

5 - أولاد موسى من مشيخة بياضة، قيادة تبرسق حومة الجمعة.

Ibid, p158.

6 - أولاد يونس وقد سيطروا على واقع سكان قعفور.

Ibid, p174.

7 - أولاد حسن إحدى عروش مشيخة دريد بقيادة أولاد عيّار- مكثر.

Ibidem.

8 - دريد ورقلة من مشيخة أولاد منّاع يسيطرون على مجال قعفور ..

Ibidem.

9 - ينتمي دريد مرداس إلى مشيخة أولاد منّاع.

Ibidem.

10 - سيطر دريد تيساوه على مجال الملّقى من مشيخة المعارف من قيادة جندوبة.

Ibid, p202.

11 - بن يوسف (محمد الصغيّر)، **المشرّع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي**، تحقيق أحمد الطويلي، المطبعة العصرية، تونس 1998، ج4، ص 28.

حيث تغيب هذه المجموعات في قيادة باجة، وبالمقابل نجد لها حضور متميّز في باقي المجال المكوّن للإقليم. وقد اتخذت هذه المجموعات إلى جانب تسمية الشابية[1] تسمية ثانية لها تميزها عن غيرها من المجموعات المنتسبة لنفس الأصل من ذلك "شابية بيت الشريعة"[2]، و"شابّية التلّة"[3]، و"شابية السرس"[4]، و"شابية الحازم"[5]، و"شابية أولاد صالح"[6]، و"شابية الخبابشة"[7]، و"شابية حشّانة"[8]، و"شابية أولاد صغيّر"[9]...

يعبّر تعدد هذه المجموعات على تواصل حضور الشابية داخل كامل المجال المدروس، رغم أنّ المجال المسيطر عليه من قبل هذه المجموعات يبدو متواضعا، مقارنة بما عاد لسيطرتهم في فترة ازدهار الطريقة، حيث خضع مجال سهول مجرة العليا شمالا وحتى بلاد الجريد جنوبا إلى سلطة الشابية خلال القرن السادس عشر. وتحوّل مع بداية القرن العشرين إلى مجال متناثر وضيق من قيادات جهة مجاز الباب- تستور، وجهة الكاف وهي مجالات متباعدة فيم بينها وربما يعود استقرار الشابية في جهة المجاز وهي أقرب مناطق الشمال الغربي إلى مركز السلطة السياسية لتسهيل عملية مراقبة هذه المجموعات التي يحيل تاريخها على بث الشغب والفوضى من منظور السلطة الحاكمة طبعا.

تحيل التسميات التي أردفت بنسبة الشابية على اتجاهات مختلفة اعتمدتها هذه المجموعات تحت تأثير المجال الجغرافي وعلاقة الجوار التي جمعتها ببقية القبائل وعلى مخزونها الثقافي أيضا. وعبّر الاتجاه الأوّل عن تشبث هذه المجموعات بانتمائها الديني وموروثها الثقافي الذي ميزها في سابق عهدها

---

1 - يستعمل مصطلح الشابية بمفرده عندما يتعلق الأمر بمجموعة تكوّن قبيلة أو مجموعة قبائل تكوّن مشيخة من ذلك قبيلة الشابية، مشيخة الزوارين، قيادة ونيفة، أو قبيلة الشابية من مشيخة كدية سلطان ووادي ملاق من قيادة ونيفة شارن، أو مشيخة الشابية، قيادة مجاز الباب-تستور،

Ibid, p26 +153.

2 - استعمل بيت الشريعة في أكثر من مجال ولأكثر من تجمّع من ذلك عرش بيت الشريعة من مشيخة أولاد سالم، قيادة مجاز الباب- تستور، المصدر نفسه، ص26. وأيضا في مشيخة الشابية ، قيادة مجاز الباب تستور. وفي مشيخة فرشان، الكاف ورغة.

Ibid, p27+137.

3 - تمثل الشابية التلة قبيلة ضمن مشيخة وادي السواني من قيادة الكاف.

Ibid, p127.

4 - الشابية السرس من مشيخة بو الصعاب، التابعة لقيادة الكاف. وضمن مشيخة إلياس من قيادة الكاف.

Ibid, p131+133.

5 - عرش الشابية حازم من قبيلة الشابية مشيخة جرادو التابعة لقيادة الكاف-ورغة.

Ibid, p137.

6 - الشابية أولاد صالح من مشيخة تبرسق حومة الجمعة، قيلدة تبرسق.

Ibid, p155.

7 - الشابية الخبابشة من مشيخة تبرسق حومة الجمعة، قيلدة تبرسق.

Ibidem.

8 - الشابية حشّانة من مشيخة تبرسق حومة الجمعة، قيلدة تبرسق.

Ibidem.

9 - الشابية أولاد صغيّر من مشيخة تبرسق- حومة الجمعة، قيلدة تبرسق.

Ibidem.

من خلال مصطلح "الشابية بيت الشريعة" وفي ذلك تأكيد على أنّ مصدر الشريعة في هذه المجالات ما يزال مرتبط بالشابية وما أنجزته من تجميع لعديد القبائل المتناقضة حول هدف واحد وهو مقاومة تضخم سلطة الدولة وسيطرتها من جهة، والتصدي لتوسع الأسبان من جهة ثانية، وفي الحالتين نصّبت الشابية نفسها حامية ومدافعة على مصالح القبائل التي تحالفت معها.

بالمقابل عبّر الاتجاه الثاني على اعتماد تسميات تحيل على تشبث بالمجال الذي تنتسب إليه هذه المجموعات مقارنة بغيرها من المجموعات المنتسبة إلى نفس المجال، أو من الشابية المستقرّين في مناطق مجاورة أو بعيدة نسبيا. ومن هذه الأسماء نجد شابية السرس، شابية التلّة، وشابية حشّانة. بينما ارتبط الاتجاه المقابل بتركيز هذه المجموعات على الانتماء القبلي والعروشي تحديدا من ذلك "شابية حازم" و"شابية أولاد صالح" و"شابية الخبابشة" و"شابية أولاد صغيّر"، وهي تسميات تؤكد على الانتماء العائلي وتحيل على تأثير نماذج العروش والفرق المسيطرة على المجال المقصود بالدراسة والتي تنتسب في أغلبها إلى الجد المؤسس. كما تحيل هذه التسمية أيضا على تمازج البعد الديني والقبلي لهذه المجموعات بما يصعب معه تحديد خيارات هذه المجموعات التي انبثقت بمرجعية دينية ثم اتخذت لها وبحكم طول مدّة استقرارها ضمن المجال القبلي مرجعيات جديدة، مما أفضى إلى هذه الازدواجية بين الاسم والمجال وسم بتشبّعه بالموروث القبلي على غرار ما حصل بجهة الكاف[1].

إنّ علاقة الشابية بمجال الشمال الغربي يعود إلى فترات أوج ازدهارها خلال القرن السادس عشر ويبدو أنّها تواصلت إلى بداية القرن العشرين. فقد مثلت الشابية خلال القرن السادس عشر حركة سياسية ممانعة ضد السلطة الحفصية في فترة تراجعها في عهد الحسن الحفصي الذي لم يعد يسيطر إلا على منطقة الشمال الغربي التونسي وبعض المدن المعروفة، واحتد في عصره الخلاف بين الحضر والبدو، وازداد الخطر الخارجي، فأعلنت الحركة الشابية بقيادة عرفة الشابي بالقيروان[2] الانفصال عن الدولة الحفصية، وامتد نفوذ هذه الحركة إلى الشمال الغربي والوسط والجنوب الغربي ووصل إلى بلاد سوف.

خاضت الشابية حروبا ضد الأسبان والدولة الحفصية والعثمانيين وتوصّلت إلى تحقيق انتصارات فارقة ضدهم[3] حيث تمكّن عرفة الشابي من توثيق علاقته كرئيس للطريقة الشابية بالقبائل، وكان ينتقل إلى هذه القبائل "في مواطنهم مهما نأت ليقف بنفسه على حقيقة ما كان يقوم به مقدّموه من الرجال والنساء الذين كان يعيّنهم لهذه المهمة يداخلون العامة ويرشدون النسوة. وكذلك ليرشدهم بنفسه ويحضهم على نبذ الفرقة"[4]. ومن هذه القبائل يذكر علي الشابي "طرود والهمامة ودريد والنمامشة وأولاد سعيد وأولاد بالليل وأولاد مهلهل والحراكته والنّوايل والحنانشة والقبائل الموالية لها

1 - تعدّ جهة الكاف في بداية القرن العشرين أكثر من 578 فريق قبلي موزعين على كامل مجالها الاعتباري.
Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, op-cit127-178 , .

2 - تولى عرفة الشابي رئاسة الطريقة الشابية سنة900هـ/ 1494. إلى سنة وفاته 949هـ/ 1542. الشابي(علي)، **عرفة الشابي رائد النضال القومي في العهد الحفصي**، الدار العربية للكتاب، تونس- ليبيا، 1982، ص 108.

3 - **نفسه** ، ص 18.

4 - **نفسه**، ص68.

من خميروورغة وشارن وأولاد بو غانم والفراشيش"[1].

تحدث علي الشابي في إبرازه لدوافع المواجهات بين الشابية والدولة الحفصية على "الوطنية التونسية" والوطنية الإفريقية" و"الخصوصية التونسية" خلال القرن العاشر للهجرة[2]، مبيّنا أنّ هذا الإحساس القومي والحمية الوطنية كانت وليدة "ظهور القوميات المحلية في إفريقية ابتداء من القرن الثاني للهجرة لكنّه كان يخفت تارة ويقوى أخرى تبعا لطبيعة الأحداث"[3].

عمل عرفة الشابي على توحيد القبائل وألّف بين سكان المدن والأرياف لأنّ "مذهبه الصوفي هو في حقيقة أمره مذهب في الدين والوطنية"[4] لذلك تبرز حركته كمحاولة للدفاع على "كيان إفريقية وهو كيان اكتسبته أرض إفريقية[5] بتآلف عناصر محددة أولاها سيدي عرفة كل عنايته واهتمامه"[6] وقد ركّز على العناصر التي أهملتها السلطة الحفصية أو عجزت عن السيطرة عليها وإخضاعها مستفيدا من الموقف السلبي لأهل المدن حول الأعراب، من خلال التركيز على توجيه العنف والحرابة التي كانوا يمارسونها على المدن وعلى مجال سيطرة بنو حفص وهي محاولات منفردة وتوحيدها من خلال التأكيد على الروابط القومية التي تجمع بينها وذلك "إيمانا منه بأنّ سيادة إفريقية العربية المسلمة لن تتحقق إلا على أيدي أبنائها... فربّى القبائل تربية دينية وطنية "[7]. وكوّن بالاعتماد على هذه القبائل جيشا منظما خاض معه مواجهات عديدة أهمّها تلك التي وضعته في مواجهة عنيفة ضد الدولة الحفصية وحلفائها الأسبان سنة 1535م/942هـ

أكّد علي الشابي أنّ انبثاق الأمة التونسية لم يحدث كما ذهب إلى ذلك توفيق البشروش بعد تصدّع الإمبراطورية العثمانية، بل حدث في القرن العاشر الهجري مع جهود عرفة الشابي[8] طيلة اثنتين وأربعون سنة في توعية القبائل وتجهيزها لمواجهة الجيش الحفصي وهو ما تحدث عنه السرّاج فذكر "خرج الحسن بمحلة ليفتكّ القيروان من يد الشابيين فقتلوه بالسيف وداهموه ليلا واغتنموا ماله وسلاحه"[9] كما ذكر حمودة بن عبد العزيز في التاريخ الباشي "ثم خرج السلطان الحفصي الحسن إلى القيروان لاستنقاذها من يد الشابي بعد أن جمع جموعا من العرب فخرج إليه الشابي في أهل القيروان فهزموه وأخذوا محلّته وخرج مغلوبا"[10] في المرّات العديدة[11] التي داهم خلالها القيروان في حين حقق الشابي ومريديه حلمهم في تكوين دولة قومية".

---

1 - **نفسه**، ص54.

2 - **نفسه**، ص99.

3 - الشابي(علي)، **عرفة الشابي**، م س، ص 99.

4 - الشابي(محمد المسعود)، **الفتح المنير في التعريف بطريقة الشابية وما ربوا به الفقير**، لم يذكر سابقا ص73.

5 - تظم إفريقية كما حددها عرفة الشابي إلى جانب مجال البلاد التونسية حاليا منطقة قسنطينة إلى الأوراس أرض الزيبان وبلاد سوف. علي الشابي، **عرفة الشابي**، م.س، ص100.

6 - **نفسه**

7 - **نفسه**، ص 101.

8 - **نفسه**، ص 108.

9 - السرّاج، **الحلل السندسية**، ج1، ق4، ص1095.

10 - بن عبد العزيز(حمودة)، **الكتاب الباشي**، م س، ص 201.

11 - حدد علي الشابي محاولات الحسن لاسترجاع القيروان بخمس مرّات. **عرفة الشابي**، م س، ص 135

يبدو أنّ رفض الشابية للسلطة التركية بتونس لم يدم طويلا وهو واقع نقلته لنا العديد من المصادر والوثائق التاريخية والأدبية التي حاولت من قريب أومن بعيد الخوض في تفاصيله. فبالاعتماد على كتاب نور الأرماش تفطن لطفي عيسى[1] في أطروحته إلى تنقل عبد الصمد الشابي إلى تونس بعد تدخّل أبي الغيث القشاش لمفاوضة يوسف داي حول اقتسام المجال بينهما، هذه الحادثة تحيل على ركون الشابية إلى التفاوض مع السلطة التركية بتونس وبالتالي تجاوز الحل العسكري الذي ركّز عليه علي الشابي في تصوير العلاقة بين الطرفين. فقد جاء على لسان أحد شيوخ الشابية أنّه قال لحاكم تونس الذي استنجد به لخضد شوكة طرود "لووجدت النصارى يحاربوك لانضممت إليهم ضدك"[2].

كما أوردت فاطمة بن سليمان، وثيقة مفادها أنّ الشابية أمضوا على اتفاقية نقتطف منها ما يهمّنا في هذا المستوى :

"حفدة الشيخ عرفة وهم : نور الدين بن إبراهيم ومحمد بن عبد ربه وأبو الكرم بن فضال وخالد بن قاسم ومحمد بن محرز ومحمد بن أحمد ومحمد بن كانون ومحمد بن أبي الطيب وكرم بن فضال والمسعى بن نصر الدين... اعترف جميعهم أنّهم وآباءهم وأجدادهم السابقين من جملة رعايا صاحب كرسي تونس المحروسة من مدة ولاية الحفاصة السابقين إلى ولاية السلطان العثماني... وأنّ أصحاب مجال عسكرتونس المحروسة منهم المرحوم مراد باي بوشواطة والمرحوم رمضان باي والمعظم مراد باي صاحب مجال عسكرتونس في التاريخ لم يزالوا يتعاطون قيض ما يترتب عليهم من الواجبات الشرعية والمطالب المخزنية وأنّ صاحب كرسي تونس المذكور هو المتولي الحكم بينهم في قضاياهم وإذا نزل بهم أمرلجئوا إليه فيه وأنّ صاحب كرسي الجزائرليست له عليهم ولاية ولا عرفوا قط أنّه وجّه إليهم محلة خلاص واجب شرعي أو مطلب مخزني منذ عقلوا إلى الآن"[3].

يرجع تدوين هذه الوثيقة إلى سنة 1035- 1036 هـ/ 1626م ويقترن هذا التاريخ بمرحلة الصراع بين أتراك الجزائر وتونس حول المناطق التخومية الذي انتهى بصدام عسكري، قدّم خلاله "علي الشابي" وأخوته، ألفي محارب في إطارتجنيد القوى المحلية للحرب استعدادا لحرب سنة 1628م.

مِثل هذه الوقائع الموثقة، حول واقع التحالف والولاء من قبل الشابية تجاه السلطة التركية تحيل على أنّ واقع هذه العلاقة لم يكن في اتجاه واحد أي أنّه لم يطبع فقط بطابع الصراع والعنف بل تخللته أيضا فترات من الوفاق والتحالف.

يحيل هذا التحالف على طي صفحة من صفحات المواجهة بين السلطة التركية والمجتمع المحلي بالتغاضي عن أحداث العنف والتركيز على طابع التفاهم والانسجام ضمن ظرفية دفعتها إلى تغليب التقاء المصالح بين الشابية والسلطة التركية في تونس أمام تهديدها من قبل أتراك الجزائر فيصبح التحالف هنا بين قوتين متصارعين من أجل التصدي لعدو أكبر عدو خارجي يجب توقيف مشروعه المتمثل في التوغل على حساب القبائل التخومية على الحدود الجزائرية التونسية والتي كان أغلبها

1- عيسى (لطفي)، **مغرب المتصوفة**، م س، ص 530.

2- **كتاب العدواني**، م س، ص 173 .

3- بن سليمان (فاطمة) ، **الإيالة التونسية**، م س، ص 106.

متضامن إن لم يكن متحالف مع الشابيين، إذن فالمصالح والأهداف الإستراتجية هي التي فسرت تغيّر مواقع جميع هذه الأطراف المتصارعة خلال هذه الظرفية.

لكن السلطة التركية لم تكن الشق الوحيد المقابل للطرف الشابي عند تراجع نفوذها نحو المناطق الصحراوية فرغم انهزامهم أمام الأتراك المتحالفين مع الطريقة الغريانية في القيروان[1] فإنّ مجال نفوذهم خارج هذا المعقل كان شاسعا وعلاقاتهم بالمناطق الصحراوية كانت عميقة وقديمة، وبالتالي فإن هذه العناصر القبلية كان من المفروض أن تمثل سندا ودعامة عسكرية ومجالية، ولكن الواقع الذي وصفه العدواني يبرز أنّ الشابية في هذه الفترة وداخل هذا المجال اصطدمت بقوى قبلية أخرى معادية، وهي عداوة فرضها تناقض المصالح الظرفية "فطرود" الذين ساهموا في إنجاح العديد من الوقائع العسكرية للشابيين ضد السلطة التركية تحوّلوا إلى قوة منافسة. فالشابية كما صورها العدواني في هذا المستوى فقدت قدرتها على تعبئة المريدين وأصبحت تعامل وفقا لذلك كإحدى القبائل الصحراوية التي سيطرت على تصرفاتها ممارسة الممانعة والنهب، وهو ما يفسّر تصادمها العسكري مع "أولاد اسعود" من أجل السيطرة والتنفّذ على المجال بل والإقرار بانهزامها وهي الهزيمة الوحيدة التي يقر العدواني بحصولها في حق الشابية. فبماذا يمكن أن يفسّر هذا التقهقر لقوة الشابيين العسكرية؟

لا يقترن تراجع قوّة الطريقة الشابية بهزيمتها أمام الأتراك في القيروان وفقدانها تبعا لذلك لقاعدتها العسكرية والاقتصادية المتمثلة في مدينة القيروان بما كانت تحمله هذه المدينة من رمزية بالنسبة للسلطة الشابية فحسب، بل هناك أسباب أخرى يمكن أن تفسّر هذا الأفول الذي لم يكن فجائيا بل حصل بشكل تدريجي. فقد انطلق هذا التراجع من الخلاف الذي نشب بين عبد الصمد الشابي ومحمد المسعود الشابي حول الإستراتيجية التي يتعيّن إتباعها، إذ تنقل المصادر اختلاف وجهات النظرين الأخوين، فقد أورد مؤلف الفتح المنير تأفف عبد الصمد من توّجه أخيه المسعود وتهكمه عليه باستعمال لفظة "خليك طويلب"[2] هذه الحادثة، تبرز موقفين متناقضين فموقف "محمد المسعود الشابي" انبنى على ضرورة تأصيل القيم الروحية للطريقة والتغاضي على الدور الدنيوي والسياسي أو القيادي، بينما استهزئ عبد الصمد من موقف أخيه معتبرا ذلك تراجعا عن خط أساسي في توجه الطريقة وهدفا لا يمكن العدول عنه تمثل في مواصلة المدّ العسكري، والبحث عن إمكانية جديدة للسيطرة خارج المجال الأول ريثما يتم استرجاع معقل سلطتهم الرئيسي ونقصد مدينة القيروان.

حسم هذا الصراع الداخلي، بانسلاخ "محمد المسعود الشابي" وانكبابه على تأليف "الفتح المنير"، بينما واصل "عبد الصمد" مسار الطريقة الممانع الرافض للسلطة التركية والباحث عن توسيع قاعدة نفوذ الطريقة وركّز على مجال الداخلي الصحراوي. ويذكر العدواني أنّ نفوذ "عبد الصمد الشابي" قاده إلى حدود جبال الأوراس بالجنوب الجزائري، "نجح عبد الصمد الشابي، الذي كان يتزعّم قبائل النمامشة، والهمامة، وأولاد زايد، وغيرهم في السيطرة على سكان الأوراس وقام

1- عيسى (لطفي) ، **مغرب المتصوفة** ، م س ، ص 532.

2- الشابي (علي)، "العلاقات بين الشابية والأتراك العثمانيين بتونس بين أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر" ضمن **المجلة التاريخية المغربية** ، عدد 17 – 18 ، لسنة 1980 ، ص 89-69.

الشابي بفلاحة سهول باغاي لحسابه"[1].

وهو ما ينهض حجّة على أنّ استقرار بعض فروع الشابية بهذه المناطق وامتهانها للفلاحة قد شكّل حلا نهائيا لا رجعة فيه، وبالمقابل يبدو أنّ الشق المسالم الذي مثّله في هذا المستوى"محمد المسعود الشابي" وبقية الشخصيات المذكورة ضمن نص وثيقة "أرقو" قد تحالف مع السلطة تبرأ تبعا لذلك من أعمال الشغب التي مارسها عبد الصمد والشق الممانع داخل الشابية وهو ما يفسّر انتساب تلك الشخصيات المذكورة إلى الشيخ "عرفة الشابي" دون سواه من شيوخ الشابية العديدين. وهو انتماء فسرته فاطمة بن سليمان[2] بالتغاضي عن فترة من تاريخ الشابية، تميزت بالعنف والممانعة ضدّ الحكم التركي والتأكيد على ولائهم للجد المؤسس رمز الممانعة ضد السلطة الحفصية والموالاة للسلطة التركية.

هذا الشق المسالم الذي يبدو أنّه قد استوطن مناطق تميزت بخضوعها التقليدي لسلطة المخزن التركي، وتنفّذها على سهول الشمال الغربي، وهي مناطق تميزت بسيطرة الحنانشة. كما يبدو أيضا أنّ تخوّفها من سلطة أتراك الجزائر في المناطق التخومية هو الذي أجبرها عمليا على التحالف مع أتراك تونس، قصد المحافظة على مجال نفوذها لذلك فإنّ الخضوع للسلطة المخزنية هو الذي يفسّر في آخر التحليل تراجع نفوذ الشابية كقوة ممانعة وموغلة في الحرابة عند المناطق المتاخمة لسيطرة المخزن التركي بكل من تونس والجزائر.

يبدو من خلال ما ذكرنا أنّ المجموعات التي انتسبت للشابية والتي تواصل حضورها ضمن مجال الشمال الغربي التونسي هي دون شك المجموعات التي اتخذت من التطبيع مع السلطة القائمة منذ عهد محمد المسعود الشابي وربما سعي السلطة الحاكمة إلى تقليص نفوذها هو الذي ساهم في تشتيت هذه المجموعات في مناطق عديدة من مجال الشمال الغربي كما أسلفنا.

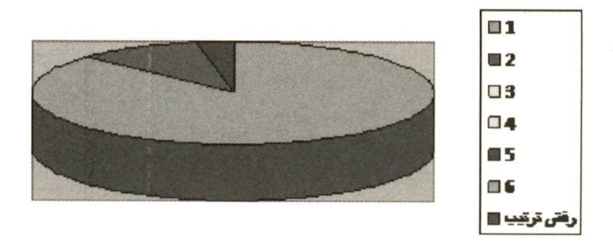
مجمل القول أنّ منطقة الشمال الغربي التونسي منذ قدوم الهلاليين إلى انتصاب الحماية الفرنسية وصولا إلى نشأة دولة الاستقلال، كانت مجالا حاضنا للمجموعات القبلية المختلفة شكلت بالتقادم فسيفساء من العناصر القبلية التي وسمت المجال بطابع الثقافة البدوية التي امتزجت فيها عادات بدو الصحراء بعادات أنصاف البدو ثم (أو) المستقرين. وهو ما يقف شاهدا على التفاوت بين المجموعات المكوّنة لهذا المجال في الشعور بالانتماء إلى المجال على اختلاف أبعاده.

فقد أثبتت الدراسة الميدانية التي أجريناها مع عينة متفاوتة من حيث المستوى الثقافي والاجتماعي والعمري والمجال الجغرافي اختلافات في تحديد مستوى القرابة مع باقي المجموعات التي تنتسب إلى نفس المجال، حيث شمل ذلك الاختلاف عدة مستويات مثلتها العائلة أو القرية أو الجهة أو الإقليم أو الوطن.

1 - **كتاب العدواني**، م س، ص 312.

2- بن سليما ن (فاطمة)، **الإيالة التونسية**، م س، ص ص 108 – 109.

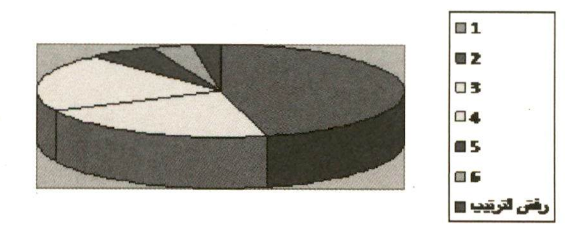
مستوى الارتباط العائلة:



انطلاقا من الإجابات المقدمة يبدو واضحا تواصل الاعتقاد في دور العائلة والانتماء إليها والاعتراف بما تمثّله للفرد من مرجعيّة أساسية في تحدد هويّته وانتماءه. وهو ما يحيلنا على تواصل قداسة هذه المؤسسة في المنظومة لدى مختلف الفئات أو الشرائح الاجتماعية. تبرز العائلة كمنظومة اجتماعية مؤسسة للمجتمع من خلال إجماع أكثر من 87 % من المستجوبين على أهميّة الانتماء العائلي لديهم. أمّا 13% المتبقيّة فقد رفض 3 % تحديد مواقفهم من ذلك لأسباب ذاتية جدا[3] في حين اعتبر 10% المتبقيّة أنّ علاقتهم بالوطن أقوى من الرابطة العائلية معتبرين وطنهم تونس العائلة الكبرى التي تحضن مختلف التونسيين.

اعتمادا على هذا الترتيب يبدو أنّ ابن الشمال الغربي كما يتمثّل نفسه في علاقته بمحيطه الاجتماعي من خلال انتماءه إلى عائلته أوّلا، ثم إلى أهل قريته أو دوّاره ثانيا.

مستوى القرابة من أهل القرية أو الدوّار الذي تنتمي إليه:

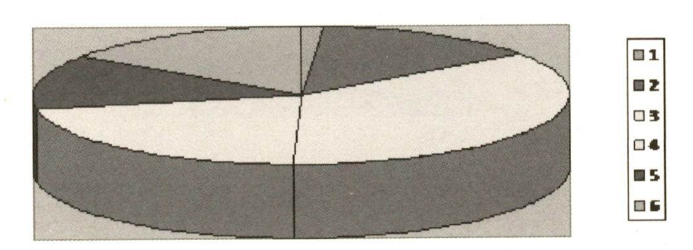


فإقليم الشمال الغربي ثالثا فجهته رابعا ثم إلى كل الذين يحملون لقب عائلته في مستوى خامس فإلى وطنه تونس أخيرا. وهكذا يبدو واضحا أنّ القرابة الدموية لدى هذه المجموعات وهي من القيم التي

3 - رفض بعض المستجوبين الخوض في مسألة العلاقات العائلية لأنّهم يفتقدون فعلا لمؤسسة العائلة في مفهومها الضيّق نتيجة وفاة الوالدين أو طلاقهما.

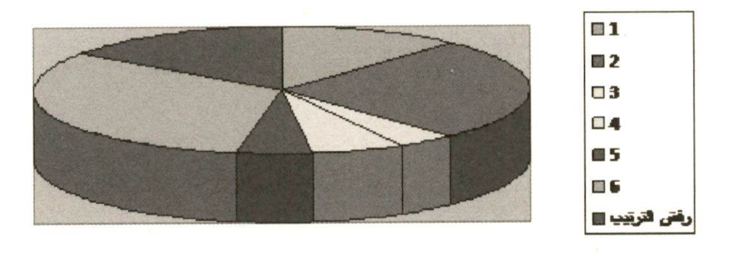
تأسس عليها المجتمع القبلي مغربا قد تراجعت لصالح القرابة المجالية أي الانتماء الجهوي وهو ما يفسّر الاعتقاد في أوّلية الإقليم على الانتماء القبلي (من يحمل لقب العائلة).

مستوى القرابة من كل من يحمل لقب العائلة:



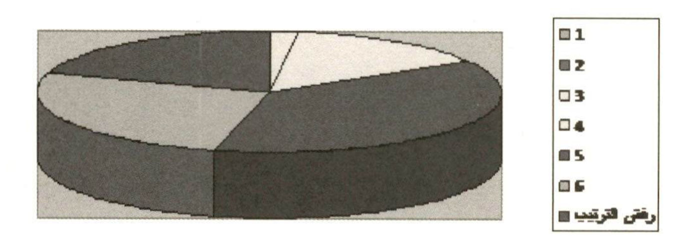
ويبرز ضعف الحسّ الوطني لدى هذه المجموعات جليّا كلما توغلنا في اتجاه الدواخل انطلاقا من العاصمة تونس، حيث يصبح الوعي الوطني يقتصر على وثائق الهوية الرسمية أو الإدارية. فقد شدد العديد من المستجوبين على ذلك ذاكرين أنّهم ليسو تونسيون إلا على بطاقة الهوية: "ماني تونسي كان على بطاقة التعريف".

مستوى القرابة التي تجمعك بالوطن(%) :



ويبدو أنّ هذا الإحساس لا يعبّر فقط عن رفض الانتماء إلى وطن كنقيض للانتماء القبلي بل صعوبة الإحساس بالاندماج في المجتمع نتيجة الإحساس بما سموه "الحُقرة" و"الدونية" من قبل سكّان الأقاليم الساحلية من البلاد التونسية. وهو إحساس بالخيبة يبرز من خلال رفض الآخر المستقر عل السواحل أو "الساحلي" لهذه المنطقة ولسكانها "جندوبي حاشى هالمحلّ" أو "المهودية ولا الباجية" أو "الكافية حلاليف"، وهي مصطلحات تعبّر عن الرفض والقطع مع هذه المجموعات. كما تؤشر هذه الإجابات أيضا عن ردّة فعل سكّان هذه المناطق من خلال التشبّث بالانتماء الجهوي.

مستوى القرابة من سكّان الإقليم الذي تنتمي إليه (%)



إنّ هذا الانقسام المجالي للبلاد التونسية إلى أقاليم ساحلية وأخرى داخلية والحظوة التي نالتها المناطق الساحلية في فترة الاستعمار الفرنسي ثمّ مع دولة الاستقلال على المستويين الثقافي والاقتصادي زاد من تذمّر الأقاليم الداخلية وضخم إحساسها بالغربة داخل مجال وطني تعاظم التفاوت الجهوي داخله.

فقد أدّى الطابع التسلطي لممارسة السلطة في المناطق الداخلية طوال الفترتين الحديثة والمعاصرة إلى انكماش المجتمع المحلي على نفسه واستمرار رفضه للدولة وأجهزتها وتواصل التمثّل السلبي لهذه المجموعات للدولة. ويفسّر هذا الموروث طبيعة العلاقة الصدامية التي جمعت بين الطرفين على الأمد الطويل. فقد تغيّرت الأنظمة لكنّ الممارسات تشابهت ففي الفترة الحديثة عمدت الدولة إلى تقسيم المجال إلى ما كان يوسم بمجال المخزن الذي تربطه بالدولة علاقة مصالح متبادلة بين الطرفين تمكنّت خلالها القبائل الفاعلة من الحصول على تنازلات عقارية وإحسانات مقابل شدّ أزر الجهاز الحاكم بالفرسان والخيل حال مواجهته لخصومه. ومجال الممانعة الذي عمّرته القبائل الرافضة لهيمنة السلطة الحاكمة تلك التي فضلت الاصحار تجنّبا للصدام مع الدولة.

تواصل موقف هذه المناطق من الدولة المبني على الاستغلال والسيطرة مع الاستعمار الفرنسي الذي قسّم البلاد إلي قسمين مناطق مدنية وأخرى عسكريّة. كما تعاملت الإدارة الاستعمارية بحذر إزاء الموروث الإداري من خلال الحفاظ على قسم هام من التقسيم القبلي في الأرياف مع مراقبة هذه القبائل وتحديد حركتها.

ثمّ جاءت دولة الاستقلال التي أعادت تقسيم المجال إلى ولايات وقضت على ظاهرة العروش والقبائل، وضمت شتات البلاد وحققت اندماج السكّان في وطن واحد. فألغت التقسيم إلى قيادات ومراقبات مدنية وعوضتها بترتيب جهوي جديد يعتمد على الولاية، والمعتمدية والمنطقة البلدية والعمادة[1].

لم يأخذ هذا التقسيم الجديد التنظيم المجالي للقبائل بعين الاعتبار وتوزّعت المجموعات القبلية على المجال بطريقة عشوائية، مما ساهم في تراجع انتمائها الاثني لصالح الانتماء الإداري المحلي، فتحوّل

1 - اعتمدت تونس منذ حصولها على الاستقلال على بعث إطار إداري جديد يتمثّل في الولاة والمعتمدين عوضا عن العمّال والخلفاوات في جوان 1956.

التعصب الاثني إلى تعصب جهوي تغذّى من التفاوت في التنمية بين السواحل والدواخل.

وبالمقابل أثبت البحث الذي أنجزه محمد نجيب بوطالب حول الجنوب الشرقي في تسعينات القرن الماضي موافقة غالبية العيّنة المدروسة على مبدأ وجود القبائل في عصرنا بمعدّل يبلغ 72.6% كما لاحظ تقارب في نسب الولايات مؤكدا على تقارب أشكال الوعي الاجتماعي في الوسط الريفي لدى الفاعلين الاجتماعيين في الجهة[1].

كما أكّد البحث المنجز حول ولاية تطاوين سنة 1997 خلط بين مفاهيم العائلة والقبيلة والعشيرة واللحمة، حيث تبدو الحدود بين هذه المفاهيم متداخلة وباهتة، سواء على المستوى الهيكلي الوظيفي أو في المستوى الزمني إذ لا توجد حدود في أذهان الفاعلين الاجتماعيين بين بُنى كانت قائمة وانحلت وأخرى موجودة في الحاضر. وهو ما يحيل على انحسار الثقافة القبلية وتداخل التحديد القبلي للمجموعات بالتحييز الجغرافي الذي فرضته دولة الاستقلال ونقصد بذلك الانتماء إلى المعتمدية أو الولاية أو الإقليم.

فإن أبرزت الإجابات المقدّمة من المستجوبين في جهة الشمال الغربي أهميّة الانتساب الجهوي مقارنة بالانتساب القبلي فقد أكّد نجيب بوطالب على أنّه "يوجد تساوي بين نسبتي المفضلين للانتماء إلى المنطقة والمفضلين للانتماء إلى القبيلة مع تغلّب طفيف للفئة الأولى، أيّ المنطقة"، وهو ما يبرز تواصل الاعتزاز بالانتماء القبلي في منطقة الجنوب الشرقي، متناقضا مع واقع الشمال الغربي حيث يحتل الانتساب إلى الجهة موقع الصدارة. تبرز مجمل هذه المقارنات وجود تفاوت واضح بين الجهات والمناطق في تطوّرها في اتجاه القطع مع القبلية والتواصل مع الانتماء الجهوي من الشمال نحو الجنوب التونسي. بالمقابل فإنّ حضور الوعي بالانتماء الديني والانتساب إلى العروبة والإسلام رغم تراجعها ما تزال من الظواهر الحاضرة بكثافة[2].

---

1 - ركّز محمد نجيب بوطالب بحثه على عيّنة تتكوّن من 567 من سكّان ولايتي تطاوين ومدنين، **القبيلة التونسية بين التغيّر والاستمرار**، م س، ص 443-442.

2 - قد يفسّر ذلك بالظرفية التي تعيشها البلاد عند انجاز البحث الميداني ونقصد بذلك تأثير الثورة التونسية كمرحلة مكنت التونسيين عموما من هامش حريّة أوسع في التعبير عن مواقفه ومعتقداته لم يكن مسموح به قبلها أيّ في عهد هيمنة الفكر الواحد وتشنج ردود فعله من المسألة الدينية.

توزّع قبائل وعروش جهة الشمال الغربي التونسي ضمن مجالها الاعتباري في سنة 1900



Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, Protectorat français, Secrétariat Générale du Gouvernement Tunisien, Imprimerie Française et Orientale, E. Bertrand 1900.

3- كيفية تعامل دولة الاستقلال مع مجال الشمال الغربي: محاولة تصدي الإدارة الحديثة لتقاليد البداوة:

عرفت البلاد التونسية ثلاثة نماذج من التنظيمات الإدارية ارتبط الأوّل بالتنظيم القبلي وتواصل إلى انتصاب الحماية الفرنسية التي أدخلت بعض التعديلات على هذا النظام ثم ومع دولة الاستقلال تواصلت هذه التغييرات التي أطرها بالأساس هدفين هامين:

الهدف الأوّل ارتبط بمواصلة العمل على التصدي للظاهرة القبلية وبالتالي فإنّ دولة الاستقلال لم تقطع مع السياسة الفرنسية في تونس الهادفة إلى اتخاذ كل الإجراءات التي تقرّ المجموعات في مجال معيّن وتربطها بتنظيم إداري جديد وتفصلها عن الروابط القبلية.

أما البعد الثاني لسياسة دولة الاستقلال فكان يتماشى مع ضرورة تونسة الإدارة والقطع مع التنظيم الإداري الفرنسي لذلك اتخذت الدولة الناشئة مجموعة من الإجراءات التي تهدف إلى تنظيم الإدارة الجهويّة عموما من خلال إصدار العديد من القوانين المنظمة للمجال التونسي للسيطرة على السكان[1].

---

1 - لا يمكن فصل التنظيم الإداري الذي تعتمده الدولة التونسية عن مجمل الأحداث التي تشهدها البلاد منذ الاستقلال وعلاقة هذه المناطق المكوّنة للمجال التونسي بالمركز فقد بيّن الجغرافي ماهر بن رابح في أطروحته إستراتيجية التنظيم التونسي للمجال من خلال هذا المقتطف الذي نسوقه كما ورد:

" Aborder la question des maillages administratif c'est aborder un pan de réflexion sur les rapports entre l'état et ses parties. En effet toute opération de découpage politico-territorial repose sur une

عملت دولة الاستقلال على تثبيت تنظيم مركزي مطابق للتنظيم الاستعماري في العديد من جوانبه. فكان إصدار الأمر المؤرخ في 21 جوان1956[1] القانون التنظيمي لهذا التقسيم الجهوي من خلال إحداث خطّة الولاة والكتّاب العامين للولايات والمعتمدين[2]. تمّ بمقتضى هذا القانون تقسيم البلاد إلى أربع عشر ولاية[3] عوضا عن السبع والثلاثين قيادة وخلف الوالي القايد في محاولة للقطع مع المرجعية القبلية لخطة القايد.

قسّمت كل ولاية إلى مندوبيات على رأس كل مندوبية معتمد خلفا للكاهية والخليفة[4] وهي خطط ذات مرجعية قبلية أيضا. أمّا على مستوى محلي، فقد نظّم المجال الذي تسيطر عليه كل معتمدية إلى بلديات ومجالس قروية.

عند الاستقلال كان عدد البلديات في البلاد التونسية لا يتجاوز 63 بلدية[5] وأقيمت أوّل انتخابات

---

dialectique entre le tout et ses parties " Ben Rabeh (Maher), Cartographie dynamique et investigation territoriale : le cas de l'évolution du découpage administratif Tunisien, Thèse de Doctorat de géographie, Université Paris Diderot, Paris 7, et Université de Tunis, 2008, sous la direction de Claude Grasland et Dhieb Mohsen, 2008, p 15.

http://www.ums-riate.fr/documents/Benrebah_these_integral

1 - أمر عدد 150 لسنة 1956 مؤرّخ في 21 جوان 1956 يتعلق بالتنظيم الإداري للمملكة التونسية، الرائد الرسمي، عدد 50، بتاريخ 22/06/ 1956، ص 1096.

http://www.legislation-securite.tn/ar/node/30307

2 - حول صلاحيات الوالي والمعتمد والمجالس ينظر: مصطفي بن اللطيف أستاذ القانون العام بكليّة الحقوق والعلوم السياسية بتونس، **المؤسسات الإدارية والقانون الإداري**، مناظرة الدخول إلى المرحلة العليا، مراجع لإعداد الاختبار الكتابي في الاختصاص بالنسبة لحاملي الشهادة الوطنية، 2007، ص ص 83-73.

http//:www.ena.nat.tn/fileadmin/user_upload/doc/Preparation_concours/Supports_CSP/DroitAxe2.pdf

3 - الولاية هيكل إداري مزدوج الطبيعة، فهي دائرة ترابية للدولة أي هيكل إداري يتولى شؤونه الوالي، وهي أيضا تأخذ صبغة الجماعة المحلية أي الإدارة اللامركزية منذ القانون الأساسي عدد 11 لسنة 1989 المؤرخ في فيفري 1989 الذي ينص في فصله الأوّل على أنّ "الولاية دائرة ترابية للدولة وهي علاوة على ذلك جماعة عمومية تتمتع بهذه الصفة الشخصية المعنوية والاستقلال المالي ويدير شؤونها مجلس جهوي، وتخضع إلى إشراف وزارة الداخلية. **نفسه**، ص76.

4 - محمد ضيفي، "الإدارة الجهوية والمحلية في انتظار رياح التغيير: أصبح التقسيم الإداري مرجعا للمواطنة وليس العرش والقبيلة التي ينتمي إليها"، كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية تونس، نشر بتاريخ 2013-11-21 في **جريدة الشعب الإلكترونية**:

http//:www.echaab.info.tn/detailartcle.asp?IDX15248=

5 - صدر أوّل تشريع حول المؤسسة البلدية بتاريخ 30 أوت 1858 قبل انتصاب الحماية الفرنسية بالبلاد التونسية لتنظيم بلدية تونس العاصمة وكان الجنرال حسين (1887-1820) أوّل رئيس لها. ثم ومع انتصاب الحماية الفرنسية ارتفع تدريجيا عدد البلديات تزامنا مع ارتفاع المعمرين الفرنسيين فوقع إحداث 15 بلدية وانطلاقا من سنة 1934 وقع التمييز بين البلديات الحضرية والبلديات الريفية كما وقع إحداث مجالس قيادات ومحكمة إدارية مختلطة للنظر في شؤون إدارة وشرعية قراراتها وتنظيم انتخابات لاختيار أعضاء المجالس البلدية ومجالس القيادات في ربيع 1953 عملا بالأمر المؤرخ في 20 ديسمبر 1952 الموجه بالأساس للفرنسيين لذلك رفض التوانسة المشاركة في هده الانتخابات. **نفسه**.

ينظر أيضا: مصطفي بن اللطيف أستاذ القانون العام بكليّة الحقوق والعلوم السياسية بتونس، **المؤسسات الإدارية والقانون الإداري**، م س، ص 82-81.

بلدية بتاريخ 5 ماي 1957[1]. شهد هذا التقسيم العديد من التنقيحات التي شملت أيضا تغيير في التسميات الإدارية حيث عوّضت المشايخ بالعمد والمندوبيات بالمعتمديات خلال سبعينات القرن العشرين[2] وقد كان هذا التقسيم التنظيمي يهدف إلى القضاء على رواسب العروشية والقبلية وساهمت في اندثار المعيار العشائري لأنّ التنظيم الجديد كان قد تجاوز حدود القبيلة المعمول به زمن الاستعمار الفرنسي وشرّع لانطلاق زمن المواطنة. ولكن عموما يبدو أنّه لا يمكن لأيّ جهاز دولة أن يتحكم في شعور الأفراد حتى يلغي انتماءاتهم بجرّة قلم وإصدار قانون[3].

لذلك فإنّ هذا التقسيم الذي اعتمدته دولة الاستقلال كان يفصل بين موقف المجموعات المنتسبة لأيّ مجال ومصلحة الدولة العليا - التي كانت تهدف إلى بناء دولة مركزية التي وصفها الباحث مصطفى بن لطيّف "الوحدة القوميّة الصمّاء"- إن لم نقل أنّه يتعارض معها ويخضعها غصبا لهذا التقسيم الجديد ويطالبها قصريّا بتغيير ولائها المحلي حيث وجدت هذه المجموعات نفسها ممزّقة بين مجال رسمي وضعت أسسه دولة الاستقلال ومجالها المتمثّل أو الرمزي الذي نجحت في صياغته عبر الزمن بالانتماء والاستغلال .

فقد شهد هذا التنظيم الإداري حوالي 1000 تحوير بين 1956 و2005. وقد تزامنت مختلف هذه التحويرات مع فترات من عدم الاستقرار[4] على مستوى المركز والجهات أيضا[5]. لكنّها ظلت تنظيمات

1 - وصل عدد البلديات إلى 264 تظم 70 من سكان البلاد. ويعرّف القانون الأساسي للبلديات البلدية بأنّها "جماعة محلية تتمتع بالشخصية المدنية والاستقلال المالي .." وهو ما يحيل على توجه الدولة الجديدة على القطع مع التقسيم القبلي والحثّ على بناء نواتات حضرية . **القانون الأساسي للبلديات**، الصادر بمقتضى القانون عدد 33 لسنة 1975 المؤرخ في 14 ماي 1975.

2 - قانون عدد 52 لسنة 1975 مؤرخ في 13 جوان 1975 يتعلق بضبط مشمولات الإطارات العليا للإدارة الجهوية. **الرائد الرسمي التونسي**، عدد41، ص1557

http://www.legislation-securite.tn/ar/node/29969

3 - " Aucun Pouvoir ne peut faire abstraction des sentiments d'appartenance ou d'identité des populations par rapport à leur territoire ", Rey (V), " diviser pour gérer : les trois Maillages administratifs de la France " dans Mappe Monde, vol 3, 1989, pp 2-5.

4 - Belhedi (A), " Quelle régionalisation pour la Tunisie ? ", séminaire International : Autonomie locale et régionalisation en Méditerranée, Congrès des pouvoirs locaux et régionaux de L'Europe, Conseil de l'Europe, 2-3 Décembre 1999.

5 - من ذلك أمر 17 أفريل 1980 بإنشاء منطقة الجريد جاء بعد 3 أشهر من أحداث قفصة وتحويل تطاوين إلى ولاية بقرار 2 فيفري 1981 كان تلبية لرغبات السكان بعد اضطرابات 27 جانفي 1980

Mabrouk (Mohiédine), " L'Organisation administrative Tunisienne depuis l'indépendance ", dans Annuaire de l'Afrique du Nord, centre national de la recherche scientifique, centre de recherche et d'études sur les sociétés Méditerranéennes, Paris, éditions du CNRS, 1969, Vol VII, p p 157-173.

http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1968-07_30.pdf

أنظر حول هذه المسألة أيضا:

Tekari (Béchir), " L'administration territoriale en Tunisie a l'épreuve de la régionalisation ", dans Annuaire de l'Afrique du Nord, centre national de la recherche scientifique, centre de recherche et d'études sur les sociétés Méditerranéennes, Paris, éditions du CNRS, 1985, Vol 22, p p 175-183.

http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1983-22_02.pdf

قديمة في حلية جديدة وحديثة فالتنظيم البلدي كان تنظيما غربيا وقع تطويعه حيث أسندت مناصب الشيخ للعمدة والقايد إلى الوالي[1]

شملت هذه التحويرات إلى جانب تحديد المجال تغيير أسماء بعض المناطق التي يرتبط اسمها بانتمائها القبلي حيث تغيّرت سنة 1957 أسماء أكثر من 29 منطقة في ولاية قفصه 19 منها كانت تحمل تسمية أولاد فلان من ذلك أولاد شريّط، أولاد رمضان، أولاد بلحسن، أولاد عمران، أولاد بو سعد، أولاد منصور، أولاد مبارك، أولاد مبروك، أولاد بوبكر، أولاد عيسى، أولاد ناصر، أولاد الوصيف، أولاد علي، أولاد سيدي علي بن عون، أولاد الحاج، أولاد فرحان وغيرهم ...[2]

وقع التركيز في اختيار الأسماء الجديدة لهذه المجموعات على إلغاء الانتماء القبلي والتركيز على الطوبونيمات وأسماء الصلحاء كسيدي بوزيد، سيدي بوبكّر، سيدي عيش، المضيلة، محطة المتلوي، منجم المتلوي، الصغرى، الوسطى، العامرة الرديّف....

خضعت منطقة الشمال الغربي التونسي إلى هذه القوانين وإلى هذا التقسيم حيث تكوّنت من ثلاث ولايات وهي باجة، جندوبة والكاف ثم ومنذ سبعينات القرن العشرين إلى أربع ولايات بتركيز ولاية سليانة سنة 1974 وتنقسم هذه الولايات إلى مجموعة من المعتمديات[3] المتفاوتة من حيث العدد والمجال الجغرافي الذي تسيطر عليه[4]. ساهم هذا التقسيم في تجميع غير منطقي للعديد من المجموعات[5] وحشرها في هذا المجال الجغرافي حشرا.

سوف نحاول تسليط الأضواء على سياسة دولة الاستقلال في التعامل مع مجال الشمال الغربي وتحديد أهم أهداف هذا التقسيم وإبراز مدى تلاءم هذه القرارات والإجراءات مع فكرة القطع مع المعطى القبلي وتحديث المجال والسكان.

تبرز الوثيقتين أسفله حاضر مجال إقليم الشمال الغربي من خلال التقسيم الإداري والوزن البشري الذي يمثله داخل المجال الوطني والتطوّر الذي شهدته نسبة التحضر والنمو المدني من خلال

1- Mabrouk (Mohiédine), " L'Organisation administrative Tunisienne depuis l'indépendance ", op-cit, pp 177-178.

أنظر أيضا:

Bou Hasna (Alias Henri de Montety), Etudes Tunisiennes : structures administratives et institutions du protectorat Française en Tunisie, Paris, publication du comité d'Afrique Française, 1939.

2- Ben Rabeh (Maher), Cartographie dynamique et investigation territoriale : le cas de l'évolution du découpage administratif Tunisien, op-cit, p314.

3 - المعتمديات هي دوائر فرعية للولايات يقوم على كل منها معتمد يتم تعيينه بقرار من وزير الداخلية لإدارة شؤون منطقته وتنقسم كل معتمدية إلى مجموعة من العمادات والعمادة هي منطقة ترابية نصّ عليها القانون عدد17 لسنة 1969 المؤرخ في مارس 1969 ويعيّن على رأس كل عمادة عمدة يعتبر سلطة إدارية دنيا ممثلة للدولة يخضع لسلطة المعتمد. مصطفي بن اللطيف أستاذ القانون العام بكليّة الحقوق والعلوم السياسية بتونس، **المؤسسات الإدارية والقانون الإداري**، م س، ص 83.

4 - Ben Rabeh (Maher), Cartographie dynamique et investigation territoriale, op-cit. pp309-310

5 - Tekari (Béchir), " L'administration territoriale en Tunisie a l'épreuve de la régionalisation ", op-cit, pp 175-183.

نمو عدد المراكز البلدية داخل الإقليم.

توزيع المعتمديات والبلديات والمجالس القروية بولايات الشمال الغربي التونسي لسنة 2011[1]

الولايات	عدد المعتمديات	عدد العمادات	عدد البلديات	عدد المجالس القروية
جندوبة	9	96	8	10
باجة	9	101	8	8
سليانة	11	86	10	10
الكاف	11	87	12	12
المجموع	40	370	38	40

بعض المؤشرات الاجتماعية حول اقليم الشمال الغربي التونسي سنة 2014[2]

الولاية	عدد السكان الجملي	عدد المساكن في المجال البلدي	عدد المساكن في المجال غير البلدي	عدد الأسر في المجال البلدي	عدد الأسر في المجال غير البلدي
باجة	303.032	40670	44565	34954	41873
جندوبة	401.477	41808	80768	32272	70770
الكاف	243.156	43819	29813	37381	26327
سليانة	223.087	27296	33175	24291	30737

نتج هذا المشهد الجديد لإقليم الشمال الغربي عن العديد من التحوّلات التي انطلقت مع دولة الاستقلال إلى الآن وهي تحوّلات تخدم مصالح المركز في علاقته بمجال وسكان الإقليم.

قسّمت **ولاية باجة**[3] مع دولة الاستقلال إلى ثماني معتمديات وهي على التوالي باجة، تستور، مجاز الباب، بوعرادة، قعفور، تبرسق، عمدون، الجبل الأبيض.[4]

1 - محمد ضيفي، الإدارة الجهوية والمحلية، م س.

2 - المعهد الوطني للإحصاء،

http//:rgph2014.ins.tn/ar%/D8%A7%D9%84%D9%86%D8%AA%D8A7%D8%A6%D8%AC

3 - تكوّنت من مجال كان يظم ثلاث قيادات وهي على التوالي باجة، مجاز الباب وتبرسق. **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية** عدد 50 بتاريخ 22 جوان 1965.

4- Ben Rabeh (Maher), Cartographie dynamique et investigation territoriale, op-cit, p311.

التقسيم الإداري لولاية باجة في عهد دولة الاستقلال

حافظت ولاية باجة تقريبا على نفس عدد المعتمديات كما تبرزه الخريطة أعلاه، رغم التغييرات التي طرأت على المجال بتكوين ولاية رابعة على مجال إقليم الشمال الغربي وهي سليانة التي ضمّت من معتمديات باجة كل من بوعرادة وقعفور وعوّضت بظهور ثلاث معتمديات جديدة وهو ما يبرز أنّ ولاية باجة منذ الاستقلال لم تشهد توسّع لافت للنظر على مستوى التراتب المجالي والتقسيم الإداري.

تحتوي كل معتمدية على عدد من المشايخ يتراوح بين مشيختين وعشر مشايخ... حيث سجّل أعلى عدد من المشايخ ب**معتمدية الجبل الأبيض** وهي على التوالي بني سعيد، وشتاتة، أولاد سالم، أولاد قاسم، أولاد هويمل، المساترية، المسيدية، الحبابة، أولاد بوعلي، فطناسة، الطبابة[1].

أما **معتمدية باجة** فتحوي تسع مشايخ وهي باجة، زواغة، المنشار، الغرابة، سيدي سهيلي، أولاد موسى، بوحزام، قذاعة، عزره[2]. ثمّ **معتمدية مجاز الباب** التي تظم خمس مشايخ وهي مجاز الباب وسيدي مدين، شوّاش، حيدوس، أولاد الأمير، أولاد أكرم. إلى جانب معتمدية بوعرادة التي تحتوي على أربع مشايخ هي بوعرادة، الدروع، المساعيد، أولاد منّاع، الوسالتيه[3]. تليها في المرتبة قبل الأخيرة في عدد المشايخ **معتمدية تستور** التي تنقسم إلى ثلاث مشايخ المشيخة الأولى تظم مجالي تستور وأولاد سلامة، في حين خصصت الثانية لوادي الزرقاء والأخيرة هي السلوقية. وأخيرا **معتمدية قعفور** التي تظم إلى جانب مشيخة قعفور مشيخة فورتا[4].

1 - **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**، 8 أكتوبر 1957.

2 - **نفسه**.

3 - **نفسه**.

4 - **نفسه**.

ولاية **سوق الأربعاء**[1] التي شهدت تغيير في الاسم إلى ولاية جندوبة[2] والتي ضمّت مجال ثلاث قيادات في التقسيم الاستعماري وهي سوق الأربعاء وسوق الخميس وعين دراهم[3]. قسّمت الولاية إلى خمس معتمديات متفاوتة من حيث الحجم السكاني والمجال الجغرافي. تبرز في مقدّمتها من حيث عدد المشايخ **معتمدية عين دراهم** التي تظم إحدى عشر مشيخة وهي على التوالي: السلول، العطاطفة، أولاد سدرة، الخمّاريّة، أولاد مسلم، قلوب الثيران، هذيل، الفرنانة، القوايدية، الطواجنية، العجاردة، وأولاد يحي. ثم وبنفس عدد المشايخ نجد كل من سوق الأربعاء وسوق الخميس بعشر مشايخ لكل معتمدية[4]. فـ**معتمدية سوق الأربعاء** تظمّنت عشر مشايخ، وهي إلى جانب مشيخة سوق الأربعاء، نجد أيضا مشيخة سوق السبت، مشيخة بني بشير، مشيخة ربيعة، مشيخة أولاد غريب، مشيخة الشوايشية، مشيخة المالح، مشيخة جريف، مشيخة ذراع بنفيخ وأخيرا مشيخة البردعة. أمّا **معتمدية سوق الخميس** التي تظم أيضا عشر مشايخ تتمثّل في سوق الخميس، البير الأخضر، الجمامزة، المرجى، المقانين، البلدية، الأوذنة، بلطة، أولاد العابد، وبني محمّد[5]. ثم وبعدد أقل نجد كل من **معتمدية طبرقة** التي تكوّنت من سبع مشايخ وهي أولاد عمر، الحوامدية، الوراهنية، أولاد بن سعيد، الطواجنية، العجاردة وأخيرا مشيخة أولاد يحي[6]. و**معتمدية غار الدماء** التي ضمّت أيضا خمس مشايخ وهي على التوالي غار الدماء، المراسين، الدخايلية، وشتاتة، أولاد مفدّى - حكيم، ووادي مليز[7].

ولاية الكاف: تكوّنت على مجال أربع قيادات وهي الكاف، تجروين، مكثر، وسليانة[8]. تتكوّن الولاية من تسع معتمديات كل منها تظم عدد من المشايخ نبيّنها وهي على التوالي وحسب التسلسل الذي يأخذ بعين الاعتبار عدد المشايخ[9].

معتمدية مكثر وتظمّ خمس عشر مشيخة وهي السيّار، أولاد حازم، كسرى، المنصورة، القرية، السوالم، الهبابسة، السكارنة، الروحية، أولاد مولى، اللواتة، أولاد صالح، أولاد أحمد بن علي، باز،

---

1 - تكوّنت على مجال قيادات سوق الأربعاء وسوق الخميس وعين دراهم. **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية** عدد 50 بتاريخ 22 جوان 1965.

2 - يجمع أهل المنطقة أنّ التسمية الأصية هي دوبة جنّ وهي ترتبط بإسم أحد الأولياء الصالحين وإسمه دوبة والذي كان قد تحوّل إلى شخص مختل العقل يجوب المجال طولا وعرضا فكان من يراه يستغرب سلوكه ويقول دوبا جنّ، ثم تحوّلت مع مرور الزمن إلى جُنَّ دوبة ثم جمعت كلمة واحدة لتسهيل النطق. الاسم بربري وهو يتكوّن أيضا من كلمتين الأولى جن ومعناها سوق والثانية دوبة ومعناها قمح وهو ما يذكرنا بالاسم الأوّل سوق الأربعاء وهو سوق ما يزال ينتصب إلى الآن في نفس اليوم وهو ما يحيل على أنّ المجال استرجع الاسم القديم بعد الاستقلال. فقد تكوّنت نواة المدينة حول محطة السكة الحديدية التي يعود استغلالها إلى 1879 وعرفت لدى الأهالي بالبراكة نسبة للمحلات المشيّدة من ألواح الخشب وأطلق علها اسم جندوبة بمقتضى أمر رئاسي بتاريخ 1966-04-30.

3 - **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**، عدد 50 بتاريخ 22 جوان 1965.

4 - **الرائد السمي للجمهورية التونسية** بتاريخ 8 أكتوبر 1957.

5 - **نفسه.**

6 - **نفسه.**

7 - **نفسه.**

8 - **نفسه.**

9 -**نفسه.**

أولاد سعيد، المساحلة[1].

معتمدية سليانة وتتكوّن من أربع عشر مشيخة وهي على التوالي مشيخة العلاونة، مشيخة العرب، مشيخة سيدي حمادة، مشيخة سيدي مرشد، مشيخة سيدى منصور، مشيخة المغاربة، مشيخة ماسوج، مشيخة الخلصة، مشيخة السفينة، مشيخة برقو، مشيخة الغار، مشيخة أولاد فرج، مشيخة البحيرين، وأخيرا مشيخة الأوعاير[2].

معتمدية تاجروين: تتكوّن من إحدى عشر مشيخة وهي تاجروين، سيدي عبد الباسط، سيدي مطير، قرن الحلفايه، الحوض، المسخيّة، بسيريانة، سلاتا، سيدي أحمد الصالح، قلعة الجردة، الجزّه[3].

معتمدية الكاف التي تمثّل أيضا مركز الولاية: وتظم عشر مشايخ وهي على التوالي مشيخة الشرفين، بني أمين، سيدي عمر، وادي السواني، بهرة، المور، القصر، الدشرة، مليالة، وادي الرمل[4].

معتمدية السرس وتظم سبع مشايخ وهي بوسليعة- مايزه، المرجى، العيّار-إلاس، الغرفة الجنوبية، الغرفة الشمالية، الأربس[5].

معتمدية الكسور: تظم ست مشايخ وهي الكسور، كدية الشعير، عين القصيبة، سيدي بركات، الزوارين، بانو[6].

معتمدية قلعة سنان: وتظم أربع مشايخ وهي القلعة، الفالتة، مازيتا، العجارده[7].

معتمدية ساقية سيدي يوسف: تتكوّن من ثلاث مشايخ وهي الساقية، فورشان، جرادو، والسيره[8].

معتمدية إبّا-الكسور: وتظمّ ثلاث مشايخ وهي إبّا-الكسور، التوابع، ثرمده[9].

يبرز هذا التقسيم الأوّلي سيطرة المعطى القبلي على أسماء المشايخ وهو تقسيم مرتبط بالإرث الاستعماري الفرنسي وتدريجيا شهدت هذه المشايخ تغيّر جذري في الأسماء، بل إنّ مصطلح مشيخة لم يعد مستعملا وعوّض بمصطلح العمادة في التقسيم المحلي للمعتمديات كما يبينه بكل دقة الجدول أعلاه، وذلك لإعطاء طابع حضري وتحديثي لهذه المجالات والقطع مع كل آثار التنظيم القديم ذلك أنّ المشيخة ارتبطت لدى القبائل بالشيخ وهو قائد القبيلة أو المجموعة القبلية ويحيل على النفوذ

---

1 - **الرائد السمي للجمهورية التونسية** بتاريخ 8 أكتوبر 1957.
2 - **نفسه.**
3 - **نفسه.**
4 - **نفسه.**
5 - **نفسه.**
6 - **نفسه.**
7 - **نفسه.**
8 - **نفسه.**
9 - **الرائد السمي للجمهورية التونسية** بتاريخ 8 أكتوبر 1957.

والسطوة والوجاهة القبلية لمجموعة على حساب المجموعات الأخرى من فرق وعشائر مختلفة الأنساب وخاضعة لسطوة الشيخ والمجموعة التي ينتمي إليها وهو ما مكّن من نوع من المساواة بين المجموعات داخل المجال وفتح المجال أمام تكريس الخضوع الجماعي إلى سلطة القانون ممثلة في العمدة الذي يقع اختياره وتعيينه من قبل الدولة وعادة لا تكون له علاقة مباشرة بالمجموعات بقدر ما يكون مطالب بمعرفة دقيقة للمجال الذي يسوسه.

إنّ المتفحص لهذا التقسيم الأوّلي لدولة الاستقلال يلاحظ أنّ الصبغة الجديدة للتنظيم الجهوي تتماهى مع الإجراءات التي اعتمدتها السلط الاستعمارية الفرنسية في محاولتها إدماج عناصر ذات أصول قبلية مختلفة في نفس المجال الجغرافي بغرض إجبارها على التعايش السلمي مع الآخر ومن ناحية ثانية تشتيت المجموعات التي تنتسب إلى نفس المرجعية القبلية من خلال توزيع هذه المجموعات على مجالات متباعدة نسبيا بما يجعلها غير قادرة على التكتل من جديد، مع المحافظة على الانتساب القبلي للمجموعات.

منذ الاستقلال شهد مجال إقليم الشمال الغربي التونسي تحوّلات هامة على مستوى التنظيم الإداري مكّن من ارتقاء بعضها في سلم التراتب الإداري بحكم تطوّر نسبة التحضر كما أنّ أغلب المشايخ التي اعتمدت على المرجعية القبلية تغيّرت فبين 1957 و2012 نلاحظ أنّ أكثر من خمس وعشرين مشيخة تحمل اسم أولاد "فلان" سنة 1957 تراجع عددها سنة 2012 إلى أربع عمادات رافق ذلك التخلي عن اعتماد مصطلح المشيخة لصالح العمادة مع المحافظة على نفس المجال الجغرافي.

من الملاحظ أيضا أنّ عدد المشايخ التي تعبّر عن مجموعة قبلية من قبيل: حكيم، الحوامدية، الجمامزة، المقانين، هذيل، السلول، القوايدية، فطناسة، زواغة، بلغ عددهم الخمس والعشرين مشيخة في السنوات الأولى للاستقلال ثم تراجع عددها وانحصرت في العمادات المكوّنة لمعتمدية كل من فرنانة وادي مليزوعين دراهم وهي المناطق التخومية لولاية جندوبة وهو ما يبرز أنّ سياسة الدولة كانت تركز على قطع العلاقة التي تربط المجموعات بمرجعيتها القبلية من خلال اختيار أسماء جديدة تأخذ بعين الاعتبار التأكيد على المجال الجغرافي والخصائص الطبيعية كالتضاريس والأودية وهو ما يظهر في الجدول التفصيلي لأسماء العمادات المكوّنة للإقليم أعلاه.

أمّا عن المشايخ التي تحمل الانتماء إلى شخصية دينية أيّ ذات أصول مرابطية من فصيل سيدي فلان فكانت تمثل إحدى عشر مشيخة وما يزال بعضها موجود لأنّ أغلبها ارتبط بوجود زوايا وأضرحة للأولياء وهو ما يبرز أنّ دولة الاستقلال لم تكن ترمي إلى القطع مع الانتماء المرابطي بنفس الحدة التي كانت تعاملت بها مع الانتماء القبلي.

إنّ ما اتخذته دولة الاستقلال من مسافة تجاه الممارسات المتّصلة بمجال السلوك الصوفي، كان سببه الأساسي تورّط العديد من مؤسساته مع الإدارة الاستعمارية. لذلك فقد تعاملت مع هذه المؤسسات الدينية بحذر كبير، حيث لم تعمد إلى القطع الكلي مع مثل هذه الظواهر المنتشرة داخل المجال التونسي وخاصة في المناطق محور الدرس بل إنّ مواقفها لم تخل من توظيف لافت لجانب من تلك المزارات أو "المواسم" بغرض نشر خطابها وتوسيع قاعدة أنشطتها كي تشمل الفئات الشعبية

ليس فقط بالأحياء الفقيرة للمدن بل وأيضا بالفحوص المتصلة بها، فرغم ما عملت عليه من تبخيس للشأنين الديني والروحي، والمراهنة على أهمية التعليم كآلية من آليات تحديث المجتمع وتثقيفه، فإنّها لم تعمد إلى القضاء على مزارات الأولياء، مفضّلة التعامل معها بنفعيّة خالصة عبر تحويل العديد منها إلى مقرّات دعاية سياسية، أو إلى مراكز للتنشيط الثقافي، وغيرها من الأنشطة المدنية المتصلة بالمنظمات والجمعيات الدائرة في فلك السلطة والرافدة لجهودها الإنمائية، وهو ما يفسّر فشلها في بناء بديل ثقافي يُسعف الأفراد بصفتهم مواطنين في صياغة تصوّرات مفارقة يكون بوسعها فصل التقليد عن المحافظة والتحديث عن التغريب والتبعية[1].

تحوّل معتمدية سليانة إلى ولاية سنة 1974



تقسيم دولة الاستقلال لجهة الشمال الغربي التونسي



1 - عيسى (لطفي)، **بين الذاكرة والتاريخ**، م س، ص ص 8-7.

الخاتمة:

مجمل القول أنّ علاقة البدوي بالملكية وخاصة فيما يتعلق بملكية الأرض وتمثّله لمجاله المخصوص في بعده العائلي والفردي قد تطلب فترة زمنية طويلة ليتشكل في مفهومه الحديث كما أنّ رواسب التقسيمات القبلية ما تزال تلقي بظلالها على الممارسات الفلاحية للمجموعات الريفية بجهة الشمال الغربي محور الاهتمام في هذه الدراسة حيث أنّ تأثير فترة الاستعمار الفرنسي ثمّ من بعدها فترة دولة الاستقلال كان كبيرفي محاولة طمس المعاش القبلي المبني على حريّة التنقل والإيغال في الرحلة من خلال شدّه إلى مجاله المخصوص وتحديد مجال تنقله وهو ما فتح المجال تدريجيا أمام بروز نوع من الحميمية بين البدوي ومجال استقراره أمام ضغط واقع التحضّر لكنّ هذا الخضوع لم يكن تسليما مطلقا حيث نقل البدوي إلى مجاله المخصوص البعض من سمات البداوة ساهم من خلال صمودها إلى حدّ كبيرفي تبدّي هذا المجال بدل تحضّره هو. فمن خلال محاولة تتبع القبائل ذات الشهرة الواسعة، تلك التي تكررت أسمائها ضمن مجالات متعددة من الإقليم الشمال الغربي التونسي، اتضح لنا أنّ السياسة التي اعتمدتها الدولة المركزية منذ الفترة الحديثة كانت تهدف إلى تشتيت هذه القبائل، وهو ما يبرز في تشتت مجال استقرار عروش القبيلة الواحدة في مجالات متباعدة وخضوعها لمشايخ مختلفة، مما يجعل إمكانية التواصل بينها صعبة إن لم نقل مستحيلة. بالمقابل حاولت هذه المجموعات القبلية الاستفادة من ذات التقسيم من خلال اعتماد طرق مختلفة في مواجهة السلطة الحاكمة ومحاولات إخضاعها اقتصاديا ومجاليا أيضا، عبر تبني خيار واستراتيجيا الانتشار على مجال أوسع عبر فروعها من العروش، حتى تسيطر على مجال أوسع يمكّنها من ممارسة الترحال والانتجاع بطريقة أسهل وهو ما جعلها تحاول الانتشار في أكثر من مجال في مشايخ مختلفة وفي قيادات أيضا مختلفة من المجال المدروس بل أيضا وخارجه.

إذا كانت الحياة القبلية قد انهارت حاضرا، سياسيا واقتصاديا وبدرجة أقل اجتماعيا، فإنّ الذهنية والوعي القبليين وما يتصل بهما من ممارسات لم يغيبا عن العلاقات الاجتماعية بمعناها الواسع. وهو ما حاولنا إبرازه من خلال الخوض في الممارسات اليومية لسكان أرياف الشمال الغربي التونسي ومعاينة تواصل تكريس الثقافة البدوية وملاحظة مدى حضور المعطى القبلي في مستويات عدّة مثل تمثّله لمفهوم الأرض وبطرق استغلالها وبمدلول الرزنامة الفلاحية وبالرحلة وبالمجال وبمفهوم المواطنة وبالانتماء.

الباب الثاني

العائلة

الفصل الأوّل

العائلة بين استمرارية الإرث البدوي
وضغط الواقع الجديد للتحضّر

المقدمة

أكّدت أغلب الدراسات الحديثة على أنّ انفتاح التاريخ على مناهج العلوم الإنسانية الأخرى، مكّن من تجاوز المفهوم الضيّق للوثيقة التاريخية الذي يرى أنّ التاريخ لا يكتب إلاّ حين توجد وثائق مكتوبة[1]، وخاصّة عندما يتعلق الأمر بالتاريخ الاجتماعي والثقافي للمجموعات التي همّشتها المصادر التاريخية الرسمية، ومن هذا المنطلق تنوّعت المصادر التي يمكن أن يستند علها الباحث لتشمل إلى جانب الوثائق التاريخية الرسمية المعترف بها لدى عامّة المؤرخين، وثائق أخرى وآليات جديدة لاستنطاق الموروث الثقافي للمجموعات البدوية اعتمادا على الوثائق المكتوبة والدراسات الميدانية التي غالبا ما يتم اللجوء إليها من قبل الباحثين الاجتماعيين والأنتروبولوجيين.

وضّح العديد من الباحثين أنّ "أيّ تاريخ اجتماعي لا يبحث فيه الدارس عن الأخبار من أفواه الرجال يكون بالضرورة ناقصا من جهة ما"[2] وأنّ الفهم الجيّد لتاريخ الحياة اليومية، لا يمكن أن يتمّ دون اللجوء إلى البحث الميداني[3] لكون الثقافة الشفوية أصبحت تحظى بمكانة رفيعة واهتمام متزايد ضمن المصادر التاريخية. ففي غياب الوثائق المكتوبة، أصبح النص الشفوي يشكّل الذاكرة الجماعية لفئة اجتماعية معيّنة. ويندرج في هذا السياق التاريخ المروي والأساطير والحكايات والأمثال بما تحتويه من سرديات وأمجاد وما تفتخر به من أحداث ووقائع مادية.

---

1 - مبارك (رضوان)، التاريخ وعلوم المجتمع، **مجلة أمل**، عدد 3، السنة الأولى، 1993، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص95.

2 - المودن(عبد الرحمان)، **البوادي المغربية قبل الاستعمار** م س، ص 15.

3 - نورا (بيير)، **التاريخ والذاكرة**، ترجمة محمد حبيدة، من أجل تاريخ إشكالي، ترجمات مختارة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، ص107.

كلّ هذا المخزون الثقافي للمجموعات يشكّل من منظورنا جزءا هامّا من الكتابة التاريخية، وهو ما يجعل مجال اشتغال المؤرخ أوسع بل هنالك أشكال تعبيرية أخرى تجاهلها محترفو التاريخ باعتبارها لا تنتمي إلى مجال اختصاصهم كالاحتفالات والمواسم وما يرافقها من الطقوس والأعياد الوطنية والدينية التي تساهم في صياغة وعي تاريخي مختلف من فئة أووسط اجتماعي إلى آخر، علاوة على أنّها تمثّل إطارا تعبيريا أساسي بالنسبة للجماعات المهمّشة تاريخيا والتي غالبا ما يتم تغييبها ضمن المؤلفات التاريخية الرسمية[1].

فقد أظهرت عدّة دراسات حديثة أنّ التاريخ الشفوي يستطيع إلقاء الضوء على جوانب نظرية مثل الذاكرة والأمّة والهوّية، وأنّ قيمة الرواية الشفوية لا تتجلى فقط في الأحداث الماضية التي تعكسها بدقة، بل في العلاقة التي تعبّرعنها بين الماضي والحاضر، فهي ذاكرة حيّة وتاريخ حافل بالأحداث، توثّق لفئات مهمّشة[2].

وتتجلّى أهميّة الرواية الشفويّة بوصفها مصدرا تاريخيا من مصادر المعرفة في ما تتيحه للباحث من إمكانيات تجعل منها نصّا لا يقلّ أهمية عن باقي النصوص الأخرى فهي المكمّل الأساسي للنصوص والوثائق. كما يمكنها أن تقدّم وجهة نظر مغايرة. وهي مصدر يمكن اعتماده في إعادة بناء ماضي الشعوب التي تفتقر إلى رصيد مكتوب وتعيش في عالم الإشارة وفي مضمون الذاكرة الجماعية[3] وهو شأن المجموعات البدويّة والريفية عموما، والعائلة الريفية في جهة الشمال الغربي، التي تشغل نموذجا معياريا لهذا البحث التخصّصي.

كما استفادت الدراسات المنوغرافية من انفتاح أوّلي على بعض العلوم الأخرى مثل الأنتروبولوجيا التاريخية، وذلك من خلال الاستنارة بأدواتها لمزيد فهم الممارسات اليومية أو المدلول الثقافي للعلاقات بين القبائل أو بينها وبين المخزن، مما يثبت قيمتها كأداة لإثراء البحث الاجتماعي والتاريخي[4] لأنّ التاريخ ليس فقط حفرا في الوثيقة المكتوبة، بل أيضا تحقيقا وهو ما يستلزم التعويل على المعاينة الميدانية والتعرّف على الثقافة الشعبية والبحث المعمّق في شعابها مصداقا لما أشار إليه "بول فين من أنّه: "حتى وأنت تتجوّل في السوق قد تلتقط إشارات تاريخية"[5]. لذلك ارتأينا النزول على جهات الشمال الغربي لمباشرة التحقيق الميداني ومعايشته عن كثب[6]. مستفيدين في ذلك من تقنيّات جديدة وآليات

---

1 - فيرو (مارك)، "التاريخ تحت الحراسة"، عرض نقدي لمبارك الشنتوفي، **مجلة العلم الثقافية**، 2أكتوبر1993، ص3.

2 - جوتار (فليب) "التاريخ الشفوي" **من أجل تاريخ إشكالي**، ترجمة محمد حبيدة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط الطبعة الأولى 2004، ص 107.

3 - **نفسه**.

4 - المودن)عبد الرحمان)، **البوادي المغربية قبل الاستعمار** م س، ص 22. المنصور(محمد)، المجتمع القبلي، الانقسام والسلطة، **الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي**، عدد342، 12 أوت1950، ص 12.

5 - حبيدة (محمد) ، "زمن الأتاي، قراءة في كتاب من الشاي إلى الأتاي، العادة والتاريخ لعبد الأحد السبتي وعبد الرحمان الخصاصي"، **مجلة أمل، التاريخ- الثقافة- المجتمع**، ملف التاريخ ومسؤولية المؤرّخ، عدد21، السنة 7، 2005، ندوة الجمعيّة المغربية للبحث التاريخي 30-29أكتوبر 1999.

6 - دكرون (محمد حسن)، "**الأنتروبولوجيا والتاريخ**"، م س، ص109.، ملفّ التاريخ ومسؤولية المؤرخ، **مجلة أمل، التاريخ-الثقافة-المجتمع**، العدد21، السنة السابعة، 2000.. أعمال ندوة الجمعية المغربية للبحث التاريخي، 30-29أ كتوبر 1999، ص177.

مستحدثة في محاولة للانفتاح على العلوم الإنسانية الأخرى والاستفادة من تقنياتها من خلال المقابلة بين الوثائق ووضع استمارة المؤرخ وأسلوب العيّنة والأسلوب الكمّي[1].

تتطلّب الدراسة التاريخية للظاهرة الثقافية، الاستعانة بآليات ومناهج مختلفة بالتعويل على الاستفادة من اختصاصات أخرى مثل الأنتروبولوجية وعلم الاجتماع، ذلك أنّ مختلف هذه العلوم المعرفية تشترك في الشواغل وهي تقدّم معرفة علمية حول كيفية اشتغال المجتمعات ولكنّها تختلف في الوسائل المستعملة في البحث، فإن كان مؤرخ الفترة الحديثة يشتغل عادة على الأرشيف، فإنّ علم الاجتماع يعتمد الدراسة الميدانية الكميّة وعالم الأنتروبولوجية يعوّل على الدراسة الميدانية الكيفية المباشرة للظواهر المدروسة. إنّ استعمال المؤرخ لمثل هذه التقنيات يساعد كثيرا في تقديم إجابات أو فرضيات أو توضيحات لإشكاليات بقيت مجهولة خاصّة فيم يتعلق بالتاريخ الثقافي لبعض المجموعات ذات الأصول القبلية.

عموما تبدو الدراسة الميدانية مجال معروف لدى علماء الاجتماع والأنتروبولوجية، فإن كان ما يشغل الأنتروبولوجية هو مقاربة المعطيات الشفوية حول السلوك الثقافي للأوساط الاجتماعية، فإنّ علم الاجتماع يركّز على دراسة تطوّر تلك الأوساط أو المجتمعات.

وأمام غياب المصادر التي تؤرخ للعائلة البدوية وارتباط أغلبها بالتركيز على الظاهرة القبلية، ارتأينا التعويل على آليات العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجية في محاولة للبحث في تمثل الظاهرة العائلية لدى المجتمعات الريفية. وقد حددنا في هذا البحث الميداني من الدراسة مجموعة من الإشكاليات ذات العلاقة بالعائلة، تناولت على التوالي 44 سؤال مرتبط بالباب الثاني من البحث قسّمت إلى مجموعة من المحاور الفرعية، من ذلك تطوّر العائلة من حيث المكوّنات، ومن حيث أخذ القرار داخلها، وتطوّر مفهوم الإعالة، التشارك وتقاسم المسؤوليات العائلية، وعلاقة أفراد العائلة بالاحتفالات الدينية والوطنية، ومدى تواصل العلاقات الأسرية والاحتفالات العائلية كالزواج، الختان...

وقد اعتمدنا على هذه الأسئلة كمدخل لتأطير المسألة المطروحة ضمن البحث الميداني واخترنا مجموعات مختلفة من حيث الانتماء الاجتماعي والثقافي والمجالي أيضا وتتبع هذه المجموعات أحيانا بعد تحوّلها للاستقرار بالمجال الحضري لتبيّن مدى تأثّرها بالثقافة الحضرية الجديدة ومدى تراجع الموروث الثقافي البدوي كنتيجة لهذا الاستقرار بالمجال الحضري أو تواصله في محاولة لمقارنة معاش مكوّنات العائلة الواحدة من خلال تتبع الفوارق بين من غيّر سكنه من الريف نحو المدينة، وتتبع مدى تأقلمه مع الواقع الجديد مع مرور الزمن على استقراره الحضري مقارنة بأفراد نفس العائلة ممن خيّروا أو اضطروا إلى البقاء بمسقط رؤوسهم. كلّ ذلك في محاولة للبحث في الثابت والمتحوّل في الثقافة البدوية لدى المجموعات المكوّنة لمجال شاسع نسبيّا لكنّه متناسق يضم جهة الشمال الغربي عموما وأريافها تخصيصا ومقارنته بما توصّلت له عديد الأبحاث في مجالات جغرافية أخرى من أقاليم البلاد التونسية أو مجال المغارب عموما وتحديد العوامل المفسّرة أو الفاعلة في هذا التحوّل أو التواصل لمجموعة من الظواهر الثقافية البدويّة المرتبط في هذا الجزء من البحث بالعائلة في مفهومها الضيّق والواسع. ونقصد بذلك العائلة النواة والتي تضم عموما الأب والأم والأبناء والعائلة الموسّعة، والتي

1 - نفسه، ص96.

يصنّف داخلها إلى جانب هؤلاء الأجداد والأعمام والأخوال وأبنائهم ...

وقد مكنتنا هذه الدراسة من تسليط الضوء على المخزون الشفوي لدى هذه المجموعات حول تاريخها من خلال الإجابات المتنوّعة والمتداخلة أحيانا أو المتناقضة أحيانا أخرى. كما أمدتنا بعديد الأشكال الأخرى من المصادر مثل الأشعار المتداولة والحكايات والمرويات العائلية والأحاجي... وحاولنا مقابلة محتوى هذا المخزون الشفوي بم توفّر لدينا حول هذه المسائل بالمصادر المكتوبة والخروج بمجموعة من الاستنتاجات الهامّة التي سوف نتناولها تباعا في هذا الجزء الثاني من بحثنا.

I- تحوّلات العائلة الريفية

1- تطوّر مكوّنات العائلة الريفية:

يبدو واضحا من خلال المجموعة المستجوبة والتي غطت تقريبا مجمل ولايات الشمال الغربي[1] تحوّل العائلة من النموذج الموسّع إلى العائلة النواة في أغلب الأرياف فقد أكّدت أغلب العائلات المستجوبة على أنّ أفراد العائلة لا يتعدى الأبّ والأم والأبناء (95 %) مقابل (5%) فقط من هذه العائلات تضم أحد الجديّن وعادة ما يفسّر ذلك بموت القرين وصعوبة عيش أحد الجدين بمفرده ويكون ذلك خاصة عند وفاة الجدّ وتقدّم الجدة في السنّ بما يجعل إمكانية قيامها بحاجياتها اليومية بمفردها صعب. ويتطلب الوضع تدخّل الابن الأكبر عادة لإعالتها وتوفير الظروف الملائمة لاستقرارها ضمن عائلته المصغّرة. كما يمكن أن تضم العائلة إحدى العمّات أو الخالات ممن لم يتزوجن بعد وفقدن المعيل الأوّل للعائلة وهو الأبّ أو من الأرامل والمطلقات واللاتي يصعب تركهنّ يعشن بمفردهنّ إذا لم يكن لهنّ أبناء، أو الأخوال أو الأعمام من العزّاب إلى حين زواجهم وتكوينهم لعائلات مستقلة.

تفسّر أغلب العائلات تقريبا هذا الوضع على أنّه اختيار جماعي قبلت به مختلف الأطراف أوّلها الابن الذي فرض على نفسه بناء منزل قبل الشروع في اختيار الزوجة، وفي ذلك استجابة أيضا لأحد شروط زوجة المستقبل وهي الطرف الثاني، حيث يبدو واضحا اشتراك كل الفتيات في هذا الشرط. فمن الجمل المتكررة عند استجوابنا للرجال هذا السؤال "اشكون تقبل باش تتزوّج من واحد ما عندوش دار؟" وكأنّ الأمر تعدّى المسألة المادية لأنّ أغلب سكّان الأرياف وخاصة المستجوبين منهم يملكون أرضا فلاحية يسكنون داخلها في شكل تجمّعات دوّار أو قرية وبالتالي فامتلاك منزل خاص لا يعتبر مُكلّفا كما هو الشأن بالمدن، إضافة إلى أنّ الاستقلال بالمنزل لا يشترط معه الرفاهية فأغلب المنازل التي سمح لنا من قبل أصحابها بدخولها أو تلك التي شاهدناها من الخارج وعن قرب لا تتجاوز الغرفتان ومطبخ، ومن الأشياء الملفتة للانتباه اللجوء إلى تقسيم منزل الأب مثلا بينه وبين ابنه بجدار عازل وفي بعض الأحيان تجدهم يشتركون في نفس المنزل "ويعيشون كل واحد على روحه" يعني أنّ الأم والأب والأبناء العزاب يشتركون في لوازم الحياة العائلية وفي نفس المنزل يوجد الابن المتزوّج مع أبنائه وزوجته يعيشون بصفة

---

[1] - شمل الاستجواب حول موضوع العائلة 100عائلة من سكّان أرياف المجال المدروس، أو من سكان مدنه ذوي الأصول الريفية الذين حاولنا تتبعهم في مجالات إقامتهم الحضرية في المدن المكوّنة لمجال الشمال الغربي أو في العاصمة تونس مستعينين في تحديد مراكز إقامتهم بأقاربهم أو جيرانهم من الأرياف وفي هذا المستوى أقدّم جزيل الشكر لأهالي هذه المناطق على تفهمهم ومساعدتهم وحسن استقبالهم.

منفصلة في مستوى الإطعام والتنظيف والمجالسة والفرجة على التلفاز وغيرها من مشاغل الحياة اليومية "المهم راحة البال" كما جاء على لسان النساء والفتيات اللاتي يرين في الاستقلال بالمنزل ابتعاد عن المشاكل التي تحصل بين الأخوة وبين السلفات[1] وبين أبناء العمومة في منزل واحد.

وعموما تبقى الأسرة هي الأكثر انتشارا في المجال المدروس، كما تجدر الإشارة إلى أنّ البحث مكننا من ملاحظة التراجع الواضح في عدد الأطفال داخل هذه الأسر بما لا يدعم نجاح سياسة التنظيم العائلي التي أكّد عليها الرئيس بورقيبة، مؤسس الدولة الحديثة، منذ ستينات القرن العشرين داخل المجال الريفي تقريبا بنفس النسق الذي عاينه المجال الحضري[2]. فعلى عينة متركبة من 100 عائلة بيّنت الدراسة أنّ (72%) لا يتجاوز عدد الأطفال داخلها الثلاثة أطفال مقابل (28%) بين 4 و6 أطفال. وقد ساهمت في حصول هذه التطوّرات العديد من العوامل من ذلك ارتفاع نسبة التمدرس وصعوبة التأقلم مع متطلبات الحياة الحديثة وضعف الأجر الأدنى الفلاحي وانشغال المرأة بالأعمال الزراعية ليس فقط في إطار المشاركة العائلية بل وأيضا في إطار امتهان العمل الزراعي. فقد أكّدت الدراسة أنّ أغلب السيدات وحتى الشابات داخل هذه المناطق يمتهنّ ذلك العمل بصفة تكاد تكون دائمة حسب المواسم وهذه الظاهرة تشمل المتعلّمات من الشابات اللاتي يدرسن في المعاهد الثانوية وفي الكليّات في محاولة لإعانة العائلة على مصاريف التعليم الباهظة ومساهمة أيضا من المرأة الأم والزوجة الأميّة أو المتعلمة والتي لا تملك شهادة مهنية أو تخصّص وفي إطار غياب فرص عمل في المجالات الحضرية القريبة وبعد المسافات الفاصلة بينها وبين مجال الإقامة.

تطرح مسألة مشاركة أغلب أفراد العائلة الواحدة في تصريف شؤون المجموعة، مسألة ثانية شديدة الالتصاق بها وهي مسألة تقسيم الأدوار داخل العائلة ومدى تعاون الرجل والمرأة في بناء الأسرة.

يبدو أنّ الأسرة الريفية شهدت هي الأخرى تطوّرا في مستوى ارتباطها بالأباوية وسيطرة دور الرجل على الحياة العائلية في أخذ القرار وإنفراده بالسلطة المطلقة داخل الأسرة كما جرت العادة داخل المجتمعات العربية والإسلامية، حيث أعطت أسبقية سلطوية هيمن من خلالها الرجال على حساب النسوة والأب على حساب الأبناء والرجال الكبار داخل العائلة انطلاقا من الجد فالعم ثم الخال وصولا إلى الابن الأكبر.

أكّد أغلب المستجوبين أنّ الإعالة المادية هي من مشمولات الأب وينتج عن ذلك طبعا انفراده بأخذ القرار فيما يتعلّق بأغلب المسائل المرتبطة بالعائلة مع انفتاح واضح على تشريك الزوجة في ذلك بصفة أبرز اعتمادا على الشراكة التي أقرّها القانون التونسي بين الزوج والزوجة والذي أصبحت بمقتضاه الزوجة شريكة للرجل في كلّ ما يتعلق بالأسرة ومنجزات الزوجين في فترة زواجهما شراكة بينهما وهو ما

---

1 - السِلْفَة: كنية تطلق على زوجة أخ الزوج وزوجتا الأخوين هما سَلْفتان وتجمع على سَلْفات. يؤكد المخيال الشعبي العلاقة العدائية بين "السلفات" بهذا المثل المتداول في العديد من الجهات التونسية الساحلية منها والداخلية: "السلفة سلوفة كلبة حلوفة".

2 - مكنت سياسة التنظيم العائلي التي أقرّتها دولة الاستقلال من تقليص معدل الأطفال لكل امرأة في سنّ الإنجاب عموما مع تفاوت حسب الولايات والأقاليم فكانت نتائجها أكثر نجاحا في الأقاليم الساحلية وخاصة في تونس العاصمة وسجلت أضعف هذه النتائج في الأقاليم الداخلية.

خوّل قانونيا للمرأة ضمان حقّها داخل هذه المؤسسة وفتح المجال أمام تأكيد مساهمتها داخل الأسرة.

يأتي الابن الأكبر في الدرجة الثالثة في هذه المشاركة خاصة في حالة غياب الأب بفعل الوفاة لأنّ الغياب بسبب السفر يكفل للأبّ حقه في اتخاذ القرار بالمقابل يبدو واضحا تغييب الأعمام والأخوال في هذه المسألة حيث نلاحظ استغراب أغلب المستجوبين عندما طرحت مسألة تدخلهم في ما يتعلق بهم في مسائل لها علاقة بالإعالة أو بالتربية أو بالتأديب أو التوجيه وهي مسألة تحيل على تغيّر جذري في الوعي العائلي.

رافق استقلال الأسرة الصغيرة بالسكن وابتعادها عن إطار العائلة الكبرى شبه قطيعة بين أفرادها، ومن المسائل المرتبطة بالعلاقات العائلية والتي كانت منتشرة ليس فقط بمجال المغارب بل وفي المجال العربي عموما والتي أكّد عديد الدارسين عليها مسألة القرابة في الزواج حيث مثّل الزواج بابنة العمّ مسألة منغرسة في الذهنيات العربية وهو ما لا نعثر على نظير له لدى الشعوب والحضارات الأخرى[1].

2- الروابط العائلية والظاهرة القبلية: من بداوة القبيلة إلى العائلة البدويّة:

تحدث العديد من الباحثين في علم الاجتماع عن فوارق بين العائلة في المجتمع الريفي ونظيره الحضري[2]. فالعائلة الحضرية معرّضة للتأثر أكثر بتحوّلات الحداثة من نظيرتها الريفية، وهي عموما عائلة مصغّرة وتسمّى أيضا الأسرة.

بالمقابل تنتشر العائلة الموسّعة لدى التجمّعات الريفية بالمغارب، ذلك أنّ العائلة الموسّعة ما تزال تمثل النموذج السائد والاستثناء لا يوجد إلا لدى التجمعات الحضرية المتطوّرة. فقد شهد مفهوم الأسرة والعلاقة معها، تحوّلات عميقة، على مستويات عديدة، من ذلك التحوّل الذي شمل علاقة الأبناء بالآباء، فالابن الذي كان "امتدادا" لوالده، و"ضمانته" الاجتماعية والاقتصادية عند العجز، صار "مشروعا" يكون الأب فيه هو المطالب بكل شيء، لا العكس، حيث تحوّلنا من الابن المكبّل بصورة الطاعة والرضا أو السخط الأبوي، إلى صورة الابن الذي ينال كل شيء ولا ننتظر منه أي شيء. هذا الانقلاب في مفهوم الأبوّة والبنوّة والسلطة، فالآباء الحقيقيون اليوم هم الأبناء، فهم من يحدّد اختيارات الأسرة ويفرضونها، وهذا واقع لم يتأكد إلا منذ فترة وجيزة وهو أقرب إلى "الخيال العلمي" منه إلى الواقع.

في هذا الإطار حاولنا تقصّي العلاقة بين الأب والأبناء من خلال طرح مجموعة من الإشكاليات وحاولنا مناقشتها مع مجموعة من الأفراد المكوّنين للعائلات المستجوبة في البحث الميداني وأوّل النقاط التي تعرضنا لها تتعلق بمدى تشارك أفراد العائلة في أخذ القرار في ما يخص اختيار الزوجة أو الانفراد بالقرار. بيّن البحث أنّ (31%) من المستجوبين أكدوا على الاختيار الفردي على اعتبار أنّ الزواج مسألة

1 - القلسي(عبد الرزاق)، "سوسيولوجيا الزواج في المجتمع التونسي، عرض الاختيار للزواج، مقاييسه واستراتيجياته، دراسة ميدانية"، **موقع الصحفيين التونسيين بصفاقس**، 2011-12-12.ص ص8-1.

2 - Al-Thakeb(Fahd), " La famille Arabe et la modernité " dans Familles Musulmanes et modernité : Le défi des traditions, Publisud, 1986, p 85.

شخصية لا يحق للآخرين التدخّل في اختيارها، وبالمقابل أكّد (69 %) من المستجوبين على أنّ الاختيار يتم داخل الأسرة بمشاركة كل أفراد العائلة على أساس أنّه اختيار من أجل السماح لفرد ما الدخول في إطار العائلة والعيش ضمن أفرادها، لذلك كان على العائلة الاتفاق فيم بينها قبل اتخاذ أي قرار من هذا القبيل.

تشريك العائلة في اتخاذ قرار اختيار الزوجة بالنسبة للشبّان والموافقة على العريس المتقدّم للخطبة بالنسبة للفتيات يتخّذ حسب المستجوبين طرق متعددة فضمن المجموعة التي أقرّت بضرورة تشريك العائلة في هكذا قرار مصيري بالنسبة للفرد داخل المجموعة وللعائلة بأكملها، تفاوتت التبريرات واختلفت التفسيرات.

فقد بيّن (52%) أنّ القرار يجب أن يكون جماعي أيّ تشريك كلّ أفراد الأسرة على اختلاف مستوياتهم الثقافية وأعمارهم. فهل يعود ذلك إلى أنّ هذا الموقف يدخل في إطار بناء العائلة الجديدة التي يكون للكل فيها حق إبداء الرأي، في حين اعتبر (28 %) أنّ رأي العائلة استشاري لا أكثر، بالمقابل أكّد (20%) أنّ موقف الأبّ محدّد في هكذا اختيار.

يبدو واضحا من خلال هذه النسب تراجع دور الأبّ كمحدد لاختيار زوجة الابن أو تزويج الابنة لصالح انفراد الابن بالقرار وبالتالي تراجع تسلط الأب داخل العائلة، وبروز نوع من الفردانية المتمثلة في استقلالية الأفراد داخل العائلة في تسيير شؤونهم الخاصة.

وبالمقابل برز ميل نحو تفضيل إدراج نوع من الديمقراطية داخل العائلة من خلال تشريك كل عناصر العائلة في أخذ القرار من خلال مزيد من التشاور لم يكن موجودا سابقا. لنجد أنفسنا أمام ثنائية جديدة تتجاذب العائلة بين النموذج الغربي الرأسمالي الذي يعطي للفرد أولوية كبرى على حساب المجموعة، وبين النموذج الحداثي في نسخته العربية الذي يركز على التآزر الأسري بين أفراد العائلة الواحدة، وفي كلتا الحالتين فالواضح أنّ العائلة بمفهومها التقليدي المبني على سيطرة الأب على جميع القرارات التي تخصّ العائلة قد بدأ في الاندثار التدريجي حيث فقد هذا الأخير البعض من مسؤولياته داخل العائلة لصالح بقية عناصر المجموعة. ويجد هذا التوجّه ما يفسّره أيضا فيم قدّمناه حول تراجع دور الأب كمسئول وحيد على الإنفاق لصالح المشاركة بين أفراد العائلة من الأمّ إلى الأبناء، حيث يبدو أنّ الالتزامات المادية، هي ما حدد بقية المسائل والأدوار داخل العائلة. ولكن يبقى موقف المجموعة من الأب، يتميّز بنوع من الإكبار والتقدير على أساس أنّه "كبير العايلة" فقد تمسك (82 %) من المستجوبين بضرورة احترام الوالدين وكفالتهما خاصة عند الكبر أو المرض معتبرين أنّ الشرط الأخلاقي محترما إلى حدّ كبير، مقابل (8 %) اعتبروه محترما نسبيا و(8 %) وجدوه محترما بنسب ضعيفة و(2%) اعتبروا أنفسهم في حلّ عن ذلك إجمالا.

أمّا حول الأسباب التي تفسّر الالتزام بالاعتناء بالوالدين فقد حاولنا تقديم مجموعة من الفرضيات على المستجوَبين، فقد أكّد (76%) أنّها مسألة دينية واجتماعية في نفس الوقت، في حين رأى البعض أنّها لا تعدو أن تكون مسألة اجتماعية (4%) واعتبرها (20%) من المستجوبين مسألة دينية. لكن هذه الأرقام لا تتماشى فعليا مع الخوف الاجتماعي من الظهور أمام الآخرين في صورة العاق لوالديه وبالتالي

فقد لاحظنا غلبة الضابط الاجتماعي على المسألة الدينية حيث أكّد (74 %) عن تخوّفهم من موقف المجتمع أكثر من طرح المسألة الدينية والخشية من عقاب الله مقابل (18%) لم تشغلهم ردود الفعل الاجتماعية و(8%) عن لا مبالاتهم بمواقف الآخرين.

يبدو أنّ مسألة العلاقة بين الأبناء والآباء والأمّهات أيضا تأثّرت كثيرا بتراجع الروابط العائلية وانحصار الاهتمام لدى الأفراد بالمسؤولية تجاه العائلة النواة كما يبدو أنّ هذه الظاهرة قديمة ومتجدّدة، حيث تزخر كتب النوازل والفتاوي بمثل هذه القضايا التي شغلت المجتمعات المغربية عموما منذ فترات سابقة وخاصّة فيما يتعلق بموقف الدين الإسلامي من علاقة الرجل بزوجته وأمّه ومسؤولية الزوجة تجاه والدي الزوج على مستوى مشاركتهم السكنى والاهتمام بكل ما يحتاجونه في حياتهم اليومية.

فقد أورد الونشريسي مسألة تعبّر عن خصوصيات تلك العلاقة ورد ضمنها "أنّ رجل أصابه الكبر وله مال وبنون ولم تكن له امرأة فآوى إلى كبير بنيه وأشهد على نفسه قبل موته بأعوام أنّ الابن الذي يؤويه عليه دينا من نفقة ذكر أنّه أنفقها عليه...ثمّ مات الأب فقال الورثة: إنّ أبانا كان يميل إليك وكنت تتملكه بضعفه وحاجته إلى الكون معك...مع أنّ أبانا كان ماله يقوم به ويفضل له منه، بل كنت أنت تتصرّف في ماله وتحكم فيه وتصرفه في منافعك"[1].

يبدو من خلال هذه الواقعة أنّ علاقة الأبناء بالآباء قد فقدت بَعْدُ تلك الرابطة العائلية التي توجهها العصبية في مدلولها الضيّق واللحمة العائلية والعاطفية والقرابة، لتأخذ مدلولا ماديّا حكمته المصلحة والمنفعة المتبادلة والتي حددها في هذا المستوى ثراء الأبّ وحاجة الابن إلى الاختصاص بالتمتع بهذه الثروة في حياة الأب وحتى بعد مماته على حساب بقية الأبناء. ونجد صدى لهذا الوضع أيضا في التعامل مع الأم المسنّة فقد أورد مؤلف المعيار: "أنّ امرأة لها دار قدر سكناها وطلبت ابنها في نفقتها فأراد بيع الدار وينفق ويحسب عليها، وهو إنما يعيش بعمل يده"[2].

عموما يبدو أنّ بذور التحوّل من طغيان المصلحة الجماعية وانصهار الفرد داخل المجموعة التي ينتمي إليها وتغليب ذلك على الذاتية والمصلحة الفردية بدأت تخفت تدريجيا بصفة مبكّرة ليحلّ محلها وعي جديد مركزه الفرد أو الذات.

II- المصاهرة: من تعميق للروابط القبلية إلى دعم الروابط الأسريّة

1- من زواج القرابة الدموية إلى زواج القرابة الجغرافية

أبرزت الدراسة فيم يتعلق بزواج الأقارب عموما تراجع ملحوظا لهذه الظاهرة، فبين الواقع[3] والمأمول[4] تبيّن واقعيا واعتبارا للعينة التي اشتغلنا عليها أنّ (72 %) من المستجوبين المتزوجين لا علاقة قرابة نسبية بينهم، وأن و(18%) تربطهم قرابة بعيدة من جهة الأم وبدرجة أقل من جهة الأب، وأنّ

1 - الونشريسي، **المعيار المغرب**، م س، ج6، ص 14-13.

2 - الونشريسي، **المعيار المغرب**، م س، ج 3، ص 300.

3 - المقصود واقع الأفراد المتزوّجين من المجموعة المستجوبة.

4 - المقصود بالمأمول هو انتظارات الأفراد غير المتزوّجين فيما يتصل بالشريك أو بالشريكة.

(10%) يندرجون في صنف المأمول من المستجوبين من بين العزاب والعازبات قد تراوحت إجاباتهم بين الرفض لزواج الأقارب ورفض الإجابة تجاوزا لما يمكن أن يحدثه ذلك من إحراج لهم إزاء مجموعة النسب أو الانتماء.

وبالمقابل بيّنت الدراسة التي سبق لمحمد نجيب بوطالب أن أنجزها حول الجنوب الشرقي التونسي أنّ زواج القرابة ما يزال من الظواهر المنتشرة لدى هذه المجموعات وخاصة الزواج ببنت العم رغم وجود تفاوت واضح بين المناطق التي عاينت انتقال في أسلوب عيشها أو تلك التي تميل إلى نمط عيش حضري نحو تراجع لزواج الأقارب.[1]

وبالجملة فقد تجاوز المجتمع الريفي بجهات الشمال الغربي ظاهرة زواج الأقارب وتفضيل الزواج ببنت العمّ وفكرة ربط مصير الفتاة بابن عمّها منذ الصغر وهي ظاهرة اتصلت بتزويج الإناث من قبل الآباء دون استشارتهن في ذلك وربطهن بعهد قطعه الآباء على تزويج فلان لفلانة وهي عهود يعتبر التراجع فيها تقصيرا كبيرا يعرّض مرتكبه إلى المهانة والاستهزاء داخل الوسط الريفي. وتلازم ذلك مع تراجع دور الأب في تزويج ابنه أو ابنته لصالح الاختيار الفردي فضلا عن الدور الذي عاد لخروج المرأة للدراسة والعمل والاختلاط بين الجنسين وتراجع زواج الأقارب. ويبرز التهيّب من الزواج بالأقارب فيما تناقلته الذاكرة الجماعية من أمثلة وأحاجي على غرار:

- وين الدم وين الهمّ
- المتحوّلة (المتنقلة) مذبالة
- إلي ياخذ من بنات خوه يندب والناس يعاونوه
- خالتي وخالتك وتفارقو الخالات

يبدو أنّ مسألة زواج الأقارب ظاهرة سبقت ظهور الإسلام لدى القبائل العربية ولعل ذلك يعود إلى كثرة الحروب بين القبائل التي أثّرت على الفتاة المتزوّجة من خارج القبيلة[2] ثم تواصل مع الإسلام خاصة بعد تمكين المرأة من حقّها في الإرث[3]. ويُرجع العديد من الباحثين أسباب زواج الأقارب وخاصة من بنت العم إلى عدّة أسباب يمكن تصنيفها كالآتي:

1 - بوطالب (محمد نجيب)، **القبيلة التونسية**، م س، ص457-452.

2 - Makarius, " Familles, Mariage, Parenté chez les Arabes " dans Lévi-Strauss, Systèmes de parenté, Paris, E.P.H.E,1959.

.... " Le mariage des cousins parallèles chez les Arabes " in Actes du VI congrès des sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Paris, 1960-T 1, T2, p 185-199

Chelhod(J), " le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe ", dans L'Homme, juil, dec, 1965, p 113-173

.... "Les structures dualistes de la société bédouine " dans L'Homme, 1962, p 89-112.

Lévi-Strauss, Claude, " Les structures élémentaires de la parenté " dans Journal de la Société des océanistes, 1950, V6, n° 6, pp271-273 .

3 - حول الحكايات والأغاني المرتبطة بالتحريض على زواج الأقارب أو نبذه ينظر:

Lacoste(Camille du jardin), Des mères contre les femmes Maternité et patriarcat au Maghreb, éd la découverte, Paris, 1985, p348-353.

*أسباب اقتصادية: مرتبطة بالإرث وضرورة المحافظة عليه داخل أفراد العائلة الأبوية وخاصّة عندما يتعلق الأمر بملكية الأرض وضرورة المحافظة على تواصل ملكيتها ضمن العائلة وخوفا من تشتتها بين الأبناء في حالة توريث الفتاة بعد زواجها لأبنائها. فتفقد العائلة جزءا من الأرض لصالح عائلة أخرى غريبة عن المجموعة العائلية[1] لا تربطها بها سوى علاقة المصاهرة، وهي رابطة لا تكفي لدى هذه المجموعات للتفريط في ملكية الأرض لصالحهم لما تتميّز به هذه الملكية من قيمة رمزية تقترن بالعرض حيث ذكر المستجوبين أنّ "الأرض تساوي العِرض" من حيث القيمة وأنّ التفريط فيها تفريط في العِرض والشرف[2].

* أسباب سياسية واجتماعية: يضاف إلى هذا التفسير الاقتصادي والأخلاقي سبب ثاني سياسي واجتماعي يتمثّل في اعتماد زواج الأقارب كإستراتيجية قبلية لتدعيم نفوذ القبيلة عن طريق المصاهرة[3] وسبب اجتماعي وعاطفي يتمثل في الإحساس بالمسؤولية تجاه بنت العمّ خاصة عندما تكون يتيمة أو ليس لها إخوة ذكور، ومحاولة تدعيم العلاقة بين الأخوين، والبحث عن الأمان.

*الأسباب الثقافية: يفسّرزواج الأقارب أيضا بأبعاده الثقافية من خلال ربطه بالشرف والعرض والمحافظة على نقاء الدمّ[4]، وبالتالي فإنّ تراجع التأكيد على الانتماء العرقي لدى المجموعات قد ساهم في تراجع ظاهرة زواج القرابة تزامنا مع التحوّلات التي شهدها المجتمع القبلي عموما.

ويبدو أنّ تراجع زواج الأقارب قد ترك المجال لمقاييس أخرى معوّضة تتمثل خاصة في الانتماء الجغرافي أي انتماء الزوجين إلى نفس المجال الريفي أو من أرياف مختلفة تابعة لنفس المدينة. ويفسّر ذلك بتشابه خصائص معاش هذه المناطق وطرق تعاطيهم مع واقعهم. فقد أكّدت الباحثة "مارتين سيقالين Martine Segalen "أنّ الاختيار في الزواج يتمّ وفق تقاليد المجتمع وأعرافه وقوانينه والقاعدة

1 - "قد علم أنّ ولد البنت ليس من الذريّة ولا من العصبة ولا من عاقلة الرأس إذ لم تكن مشاركة في النسب. ولد البنت ليس من أهل الرجل... ولد بنت الرجل ليس من قرابته". **فتاوي البرزلي، جامع الأحكام**، الجزء الخامس، ص 333.
صنّف الباحث منير الرويس الزواج في العهد الحفصي إلى زواج قرابي وزواج اغترابي وبيّن أنّ الزواج القرابي حسب العيّنة التي اعتمدها وفيما يتعلق ببنت العم أو ما يطلق عليه أيضا الزواج العربي لا يمثّل سوى 14.9 % بالمقابل حددت الأستاذة فرشيو النسبة ب10 %من مجموع أنواع الزواج في المجتمعات المدروسة واعتبر بيار بونت الظاهرة أكثر انتشارا وتتجاوز 38.33 .% أنظر الرويس (منير)، **الزواج في العهد الحفصي**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، 1999-1998، ص158.
2 - كنا قد تعرضنا إلى رمزية الأرض لدى هذه المجموعات بطريقة أشمل في الباب الأوّل من بحثنا الذي خصصناه لموضوع للملكية.
أنظر أيضا حول الدوافع الاقتصادية لزواج الأقارب الرويس (منير)، **الزواج في العهد الحفصي**، م س، ص 170.
إلى جانب:

- Tillon (G), le Harem et les cousins, Paris, 1966, p120.

3 - وردت ضمن **جامع الأحكام**، الجزء الثاني فتوى تخص "قوم وقعت بينهم فتنة فأخرجت إحدى الفئتين الأخرى، فعمدت إلى قوم صنهاجة فصاهروهم ببعض بناتهم، ثمّ فعل ذلك المغلوبون معهم لكي يكفّوا أيديهم عنهم. وقد تغالوا في الصدقات من أجل الفتنة المذكورة. ص 294.

4- Ashkenazi (Tovia), Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord, Geuthner Paris, 1938.
Chelhot(J), " le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe " op-cit, p113-174.

العامّة فيه هي الزواج من القريب سواء كان ذلك قربا دمويا أوجغرافيا أواجتماعيا[1]. وفي هذا الإطارأكّد (72%) من المستجوبين وهم من المتزوّجين على أهمية الزواج "من بنت ريف كيفي وتفهمني وتصوني وتصون عايلتي في غيبتي وما تخليش الجيران يضحكو عليّ"[2].

كما أكدت الباحثة هادية العود الهلول أنّ "عملية الاختيار للزواج تنحصر في نوعين يلعب كل منهما دورا هاما، يطلق على النوع الأوّل تسمية الزواج الخارجي أيّ من خارج القرابة الدموية exoga-mie، وعلى النوع الثاني تسمية الزواج من داخل العائلة أو القبيلة endogamie. وقد يغلب أحد هذين النوعين في مجتمع دون آخر وقد يتواجدان في نفس المجتمع"[3].

إنّ نظرية التقارب الجغرافي في اختيار القرين قد تطوّرت من العيش بنفس الجهة أو القرية إلى القرب من خلال الانتماء إلى نفس الكليّة أو مركز العمل، وبهذا المعنى تقرّ نظرية التقارب المكاني، أنّ الزواج يتم بين هؤلاء الذين تتاح لهم فرصة مقابلة بعضهم البعض[4] وقد أثبتت الدراسات الغربية أنّه كلما ارتفع مستوى التعليم لدى الشباب كلما تحرّر هؤلاء من الميل إلى التجانس الجغرافي بالمعنى التقليدي وزاد الميل إلى التجانس المكاني بالمعنى الحديث وهو ما يجعل هذا الميل التقليدي يضعف في المجتمعات الحضرية ويقوى في المجتمعات المحلية المغلقة[5].

2- مقاييس الاختيار للزواج[6]

خصصنا جزء من هذا الاستبيان إلى المعايير التي يتم بمقتضاها الاختيار، وحاولنا الإلمام بأهمّ هذه المقاييس المتفّق عليها تقريبا داخل المجتمع التونسي وطلبنا من مستجوبينا ترتيبها حسب الأولية لاعتقادنا أنّ أغلب هذه المقاييس موجودة في عموم الزيجات، لكن مع تفاوت في الأهميّة طبعا ولتحديد إلى أيّ مدى استطاع التونسي تجاوز بعضها وكيف استطاع بعضها الآخر الصمود رغم تطوّر حاجيات الأفراد على اختلافهم داخل المجتمع وهذه المعايير هي على التوالي[7] الارتباط العائلي، العمل، الجمال، الثروة، القرابة الدموية والانتماء العائلي.

---

1 - Segalen(Martine), Sociologie de la famille, éd., Armand Colin, n°5 2000, p117.

2 - يبدو أنّ مسألة الزواج بين الحضر والبدو وما تطرحه من تعقيد ساهم في تراجع هذا النوع من المصاهرة، ويعود هذا العزوف إلى فترات سابقة، فقد أورد قاسم عظّوم في كتاب الأجوبة "سألني سيف الدين بن الشيخ الزيان بن صولة من أولاد الذوادي في يوم السبت ثاني عشر محرم عام 1007هـ/ 16 أوت 1598 م عن مسألة رجل من أهل الحاضرة أعطى ابنته البكر في حجره لرجل من أعيان الأعراب وشيوخهم، وقبل الزوج المذكور منه ووقع بينهم الإيجاب والقبول كما يجب بشهادة جماعة من المسلمين من العدول وغيرهم من أهل الحاضرة وغيرهم وانفصلا على ذلك غير أنّهما لم يسمّيا قدر الصداق" **أجوبة عظوم**، م س، ج ص 82.

3 -الهلول(هادية العود)، **الاختيار للزواج: مقاييسه واستراتجياته، دراسة اجتماعية ميدانية**، دار محمد علي للنشر، ط1، 2010، ص19.

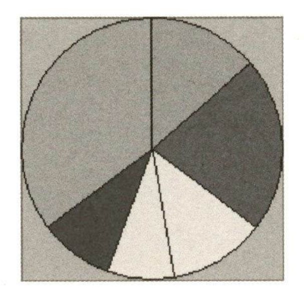
4 - Segalen(M), Sociologie de la famille, op-cit, p126-127.

5 - Ibid, p 125-128.

6 - اقتبسنا هذا العنوان عن كتاب هادية العود الهلول، **الاختيار للزواج**، م س.

7 - تحيل هذه الأرقام على عدد المستجوبين الذين قبلوا تصنيف كل مقياس من هذه المقاييس وأغلبهم لم يأخذ بعين الاعتبار كل المقاييس واكتفى بما يعتبره أساسيا في الاختيار. وعموما يحيل إسقاط بعض هذه المقاييس على مواقف لابدّ من تحليلها في إبانه.

تفاوت أهمية مقاييس الاختيار للزواج (%):





وقد ركّز أغلب المستجوبين على بعض هذه المقاييس وأهمل بعضها الآخر، أيّ أنّهم لم يصنّفوها كلّها وهو ما أفرز تفاوتا واضحا في تحديد أهمية كل منها. فقد لاحظنا تركيز كبيرا على الانتماء العائلي للقرين أو القرينة على اعتبار أنّ الزوج ظاهريا هو من يختار ويقوم بالخطوة الأولى نحو بناء هذه العلاقة من خلال التقدّم للخطبة، ولكننا نعلم أيضا أنّه يحقّ شرعا وقانونا للفتاة القبول أو الرفض، وانطلاقا من ذلك طرحنا السؤال على الجنسين من مختلف الفئات الاجتماعية والعمرية والثقافية أيضا[1].

*** الانتماء العائلي (38%)**

من المقاييس التي وجدت قبولا وتأكيدا واضحا لدى عامة المستجوبين، مقياس الانتماء العائلي للقرين وفي هذا المستوى أكّد المستجوبون على أهميّة الأصل والتربية الصحيحة في صلاح الفرد، معتبرين أنّ العائلة كإطار أوّل يحتضن الفرد ويحدد سلوكياته وبالتالي فالمسألة في هذا المستوى لا علاقة لها بالوجاهة الاجتماعية للعائلة أو بالنسب الشريف والأصل العريق بقدر ما وقع التركيز على الاستقرار العائلي والتضامن الأسري من ذلك تواتر وصف الفتاة أن "تكون بنت عايلة" ومدلوله "بنت عاشت في إطار عائلي علّمها احترام الآخرين و"تكون تسمع كلام إلّي أكبر منها ومحتشمة في مظهرها ومنضبطة في سلوكها". وكل هذه الخصال لا يمكن أن تتوفّر في شخصية الفتاة إلا إذا تربّت في كنف عائلة قادرة على توريث مثل هذه المبادئ لبناتها.

أمّا "ولد العايلة" في التصوّر العامي فهو الرجل الملتزم "ما يكونش ولد حرام تعيش معاه الطفلة تقاسي حياتها كاملة"، فمن كثرت زلاته فإنّ "أصله يرجعه". وإجمالا فإنّ الانتماء العائلي قد خرج عن صورته التقليدية المرتبطة بالأصل والنسب إلى مفاهيم جديدة مرتبطة بالتربية والسلوكيات الفردية. ورغم أنّ هذه السلوكيات كما ذكرنا ذات صبغة فردية تهم شخصية القرين أو القرينة فإنّ التركيز على العائلة ودورها في تحديد هذه السلوكيات واضح لدى الشرائح المستجوبة على اختلاف أجيالها وأجناسها ومستوياتها الثقافية.

هذا التأكيد ربّما يجد تفسيره تاريخيا في طبيعة معاش هذه المجموعات الريفية والتي رغم تراجع

---

1 - اقترح الباحث منير رويس أربعة مقاييس للاختيار للزواج وهي الجمال والسنّ والحب ونظم الزواج، خلال العهد الحفصي، الزواج في العهد الحفصي،

فكرة الاجتماع القبلي الذي كان يمثّل الإطار العام الذي يقع داخله اختيار القرين على أساس الانتماء إلى إحدى العائلات التي تشترك في مجموعة من السلوكيات المتّفق عليها لدى المجموعة، وبالتالي فإنّ هاجس الخوف من الآخر ومن الاختلافات التي يمكن أن تطفو على السطح في التعامل مع الطرف الآخر أو بين العائلتين المتصاهرتين، لذلك كانت المصاهرة في أغلب حالاتها تتم داخل هذا الإطار القبلي بينما تندر بين القبائل المختلفة العادات والتقاليد من ذلك ضعف إمكانية المصاهرة بين الرحل والمستقرين وبين هؤلاء والحضريين[1].

ومع تراجع الظاهرة القبلية بدأت تبرز أشكال جديدة عوّضتها نسبيا، أهمّها التأكيد على الانتماء العائلي الذي يمثّل الضمانة الأساسية لنجاح مشروع الزواج. كما لفت انتباهنا تواتر تأكيد المستجوبين على أنّ "الواحد يلزم يعرف يختار خوال لولادو غدوه" (أي يتعين على القادم على الزواج اختيار أخوال أبنائه بشكل جيّد) و"سيدنا قال خوّل يا علي ولد أختي" (أي قال النبي اختريا علي جيدا أخوال أبنائك). هذه المقولة تواترت بطرق مختلفة لدى مجموعة من المستجوبين القاطنين بالأرياف من كبار السنّ. فقد ركزت هذه الفئة من المستجوبين على أهميّة المصاهرة ليس كخيار فردي مطلق يعني اختيار شاب لفتاة قصد الزواج بها، بل اختيار عائلة مصاهرة عائلة أخرى.

ورد هذا التأكيد أيضا على أساس أنّ الأبناء يأخذون طباع وسلوك أخوالهم وخالاتهم، لذا وجب عند الاختيار للزواج معرفة "من سيكون خال للأولاد، كما وقع التأكيد على أنّ ذلك تأسيّا بنصيحة النبي لعلي بن أبي طالب عندما أراد الزواج وأمره بالاختيار الجيّد لمن سيكون خال لأبنائه. وقد احتفظت الذاكرة الجماعية لهذه المجموعات بهذه الفكرة من خلال تحويل علي بن أبي طالب[2] إلى ابن أخت للنبي لا ابن عم له كما هو ثابت. وهو ما يظهر نجاح هذا الاختيار الأوّل فعلي بخصاله المحمودة داخل المجتمع شبه الجزيرة العربية كان الرجل الرمز في تاريخ الحضارة العربية والإسلامية هو كذلك. لذلك اختزلت الذاكرة الجماعية صفات هذا الرجل في كونه ابن أخت النبي. وهو من أمره بضرورة اختيار العائلة المناسبة للأخوال عند المصاهرة[3].

*** المستوى الثقافي (29%)**

النقطة الثانية التي وقع التركيز عليها هي مسألة المستوى الثقافي، وهذا يفسّر بتراجع نسبة الأمية بالبلاد التونسية[4] وتطوّر نسبة التمدرس[5] ونمو نسبة الحاصلين على شهادة العليا. وقد شمل هذا

1 - ورد في **المعيار**، الجزء الثالث: سئل بعض الإفريقيين عن نكاح بنات الظلمة هل يجوز أم لا فأجاب: يجوز نكاحها ولا يأخذ من حرام أبيها شيئا ولا من حلاله إن كان مغترق الذمّة ولا يجوز أن يعطيهم الرجل ابنته " ص 255.

2 - علي بن أبي طالب هو في الواقع ابن عمّ النبي محمد وزوج ابنته فاطمة وأبو الحسن والحسين سبطي النبي .

3 - يظهر الانتماء أيضا في المصطلح المستعمل للحديث عن المصاهرة في المنطوق المحلي وهو النسب: فلان نسيبي أي صهري وناسبت فلان أيّ صاهرته. حول الحسب والنسب في مسألة الزواج في المجتمع التقليدي التونسي أنظر: Ferchiou (Sophie), " Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe : les aylat de Tunis " in Hassab wa nassab, C.N.R.S., 1992.

4 - **المعهد الوطني للإحصاء، تونس 2004.**

5 - **نفسه.**

التطوّر المدن والأرياف التونسية على حد السواء، وهو حال إقليم الشمال الغربي وأريافه تحديدا [1]، حيث ارتكز الاختيار على التكافؤ الثقافي بين القرينين.

فقد شهدت نسبة الأميّة تراجع من (84 %) سنة 1956 إلى (22.9 %) سنة 2004. وهي نسب متفاوتة أيضا حسب الأوساط البلدية (16.2%) والأوساط غير البلدية (35.5 %).[2] كما يبرز التفاوت أيضا بين النسب الوطنية ونسب إقليم الشمال الغربي، حيث حددت نسبة الأميّة للفئة العمرية بين 10 و29 سنة ب(8.79%) وأيضا بين الأربع ولايات المكوّنة لهذا الإقليم فقد مثّلت باجة (8.37%) وجندوبة (10.15%) والكاف (6.82%) وسليانة (9.01%) [3].

أما حسب الجنس فيبدو التفاوت واضحا بين أميّة الإناث والذكور حيث لا تتجاوز (4.93%) بالنسبة للذكور بينما تصل لدى الإناث إلى قرابة الثلاث أضعاف ب(12.7%) وحسب الولايات سجّلت أضعف نسبة أميّة للذكور في ولاية باجة ب(4.68%) وأقصاها بولاية سليانة ب(5.38%). أما بخصوص الإناث فقد سجلت أدنى النسب في الكاف ب(9.23 %) وأعلاها في جندوبة ب(15.16%).

حددت نسبة التمدرس للفئة العمرية 6 سنوات ب(99 %)، وما بين 6 و14 سنة ب(95.1 %) وداخل الوسط غير البلدي بين الذكور (30 %) والإناث (27.6 %)، وتختلف هذه النسب مع المعدل العام لإقليم الشمال الغربي، الذي رغم ارتفاع نسبته لم يتجاوز المعدل الوطني (93.7%) مع تفاوت حسب الولايات أيضا حيث اقتربت نسب ولايتي باجة والكاف من المعدل الوطني ب(95.3 %) و(95.2 %)، بينما تقل نسب كل من جندوبة (91.8 %) وسليانة (93.6 %).

ارتفعت نسبة التعليم العالي بالبلاد التونسية عموما من (3.8 %) سنة 1994 إلى(7.9 %) سنة 2004[4]. ووصلت بإقليم الشمال الغربي إلى (4.6%). وهي تختلف من ولاية إلى أخرى فقد حققت الكاف أعلى نسبة ب(5.2 %) وجندوبة أضعف نسبة ب(4%). [5]

ساهمت مجمل هذه التحوّلات التي شهدها إقليم الشمال الغربي التونسي في مزيد تمكين الفتاة من اختيار الزوج وفق إرادتها الشخصية، وأدّت عموما إلى تراجع الاختيار ضمن المجموعة القرابية.

*** العلاقة العاطفية (15%)**

بالمقابل يبدو أنّ مقياس ضرورة توفّر علاقة عاطفية تحدد اختيار القرين مثّلت مقياسا ثانويا لدى البعض من المستجوبين في حين تجاهلها أغلبهم فقد قبل وجودها ضمن مقاييس اختيار القرين (13%) من المستجوبين ورتّبوها ضمن المقاييس الثانوية. ومن خلال الحوارات التي جمعتنا بأغلب المستجوبين على انفراد اتّضح لنا سبب هذا العزوف عن الخوض في المسألة العاطفية في فترة ما قبل الزواج،

1 - المعهد الوطني للإحصاء، تونس 2004.
2 - نفسه
3 - نفسه.
4 - نفسه.
5 - نفسه.

وتأكدنا أنّ الإجابات كانت تحكمها مجموعة من العادات والتقاليد التي "تربّى علها الفرد"، والتي تجعل النظرة للعلاقة التي يمكن أن تربط بين الشاب والشابة في فترة ما قبل الزواج سلبية باعتبارها "قلّة أدب" و"نقص تربية" حسب وجهات نظر الأوساط الريفية بمجال الشمال الغربي. وتتقلّص حدّة هذه المواقف كلّما اقتربنا من المجال الحضري لتفقد أهمّيتها داخل مراكز المدن الكبرى من ذلك خاصة مراكز الولايات وتحديدا المدن التي يكثر داخلها الاختلاط بين الجنسين والتي تتوفّر داخلها مؤسسات للتعليم العالي.

بالمقابل حين تتعمّق النظرة السيئة لهذه العلاقات وتصبح من المسائل التي يمنع مجرّد الخوض فيها في الأرياف البعيدة عن المدن، وخاصة داخل الدوّار الذي يمثّل تجمّع لعدد محدود من العائلات المترابطة فيما بينها بصلة القرابة الدموية أو المصاهرة أو الجوار، وهي صلات تمنع الشاب والشابة من تخطي النواميس التي تسيّر هذه المجموعات والدخول في علاقات عاطفية علنيّة. وهو ما لا يستثنى منه حتى المتعلمين وأصحاب الشهادات العليا وأصحاب المراكز النافذة داخل المجتمع، بل إن هؤلاء مطالبون أكثر من غيرهم بمراعاة التقاليد في سلوكهم بحكم المراتب التي وصلوا إليها وحتى لا تزدريهم المجموعة التي ينتمون إليها .

وتبعا لذلك فإنّ مسألة العلاقات العاطفية تعتبر من العلاقات التي يكتنفها التكتّم تقريبا بنفس مستوى العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج. وبالمقابل يبدو أنّ هذا المقياس نفسه يمثّل شرطا ضروريا لدى المجموعات الحضريّة. فضمن العيّنة التي اعتمدتها الباحثة هادية العود الهلول بخصوص مدينة صفاقس أكّد (87%) على أهمية معيار التقارب العاطفي مع التأكيد على سلبية تأثير "الحب الأعمى" أو ما أطلق عليه لويس روسال Louis Roussel[1] "الحب الناشئ" الذي قد يتزعزع ويذوب أثناء التبعات والالتزامات التي تنطوي عليها كل حياة زوجية، وضرورة الجمع بين العقل والعاطفة عندما يتعلّق الأمر بالزواج ذلك أنّه "إذا كان للقلب مبررات يجهلها العقل، فإنّ للزواج أيضا مبررات يجهلها القلب"[2]

***الجمال**

أمّا مقياس الجمال فقد كان أكثر تواردا لدى الذكور من المستجوبين منه لدى الإناث على أساس أنّ المرأة "تُنكح لمالها وجمالها ودينها"[3]. أكّد أغلب المستجوبين في هذا المستوى على أن تكون القرينة مقبولة الجمال في المطلق دون تحديد سمات معيّنة وذلك لأنّ المسألة ترتبط أيضا بالأذواق الخاصة، فقد لاحظنا عموما نوع من التنسيق بين الجمال الظاهري وجمال الروح التي تترجم من خلال الأخلاق العالية ذلك أنّ "جمال المرأة يحدده مستواها الثقافي وسجل قيمها...مع حيوية نفس ومرح وإقبال على الحياة"[4].

---

1 - Roussel(Louis), La Famille incertaine, éd odile Jacob, 1988, p252.

2 - Ben Nasr (Adel), la gestion des conflits conjugaux, éd C.P.U., 2004, p64 : " Si le cœur a ses raisons que la raison ignore, le mariage a aussi ses raisons que le cœur ignore ".

3 - من حديث ديني "تنكح المرأة لمالها وجمالها ودينها، فعليك بذات الدين تربت يداك". ورد ب هادية العود الهلول، الاختيار للزواج، م س، ص22.

4 - السعداوي (أحلام)، **دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار

فقد سجلنا نفور كبير لدى الرجال من المرأة البدينة أو الممتلئة التي كانت ترمز إلى الجمال التقليدي سابقا، وتأكد بروز نزعة جديدة تحبذ الفتاة النحيفة، وهو ما يتناقض مع ما كان سائدا مثلا زمن الونشريسي الذي بيّن تشبث نساء عصره بالسمنة إلى درجة إفطار رمضان في حديثه عن البدع التي استحدثها سكان بلاد المغارب على أيّامه "ومنها [أي من البدع] ما تفعله النسوة من إفطارهنّ في شهر رمضان المعظّم لغير عذر شرعي. وذلك أنّ المرأة إذا كانت مبدنة وتخاف أنّها إن صامت اختلّ عليها حال سمنها فتفطر لأجل ذلك. وكذلك بعض البنات الأبكار يفطرهنّ أهلهنّ خيفة على تغيير أجسامهنّ على الحسن والسمن، وكذلك من كانت منهنّ قد عقد عليها زوجها ولم يدخل بها فتترك الصوم خيفة على بدنها أن ينقص، ومنه ما تفعله النساء من أسباب التسمّن"[1]

كما يراعى في الزواج العديد من النقاط المرتبطة في نفس الوقت بالجمال وبصحة الزوجة حيث ذكرت الفتاوى أنّ "المرأة تردّ إذا لم يكن لها ثديان، إذا كان في فرجها عيب، إذا أصابها ارتقاء..وكذلك المجذومة وقد يكون الجذام في موضع الوطء وكذلك البرص ...كما تردّ أيضا لجنونها لأنّ المجنونة ليس لها معاشرة"[2] وهو ما يفسّر تأكيد وليّ العروس على الكتابة في العقد أنّه زوّج موكلته وهي "صحيحة العقل والبدن"[3] ويفسّر هذا التوجه إلى إدراج صحّة البدن إلى انعدام إمكانية اللقاء والتعارف بين المعنيين قبل إتمام الزواج. وقد تواصلت هذه العادة في أرياف الشمال الغربي إلى فترة غير بعيدة، ثم بدأت تتراجع مع بروز مجلة الأحوال الشخصيّة وما احتوته من حقوق تمكّن المرأة من حريّة الاختيار والرفض والقبول في مسألة الزواج. ولكن رغم هذا التأطير القانوني لمسألة الزواج بقيت العادات الموروثة تكبّل الفتاة في تحديد موقفها والدخول في مواجهة عائلتها للزواج بمن اختارت.

على مستوى اللباس لاحظنا تأكيد كبير على الجمع بين الأناقة والحشمة، واعتبار اللباس المحتشم دليل على العفّة والمحافظة، وهو ما يفسّر لدى بعض المستجوبين كثرة الفتيات المحجبّات، حيث ذكر العديد منهم "توّا إلّي تحب تعرّس تديّن"[4] أيّ تلبس اللباس الديني الخاص بالمرأة المسلمة. وهو اتجاه يشجع على الارتباط بالفتاة التقليدية على حساب الفتاة العصرية أو الحداثية، وبالتالي تراجع النمط الغربي[5] كمصدر لمحاكاة المعاصرة في الجمال والأناقة لصالح النموذج الشرقي والخليجي تحديدا، وهو ما فسّره البعض من المستجوبين بتأثير الانفتاح الكبير للتونسيات عموما على القنوات التلفزية الشرقية وما تقدّمه من نماذج لم تكن موجودة في المعاش اليومي للفتاة التونسية على مستوى الشكل الخارجي خاصّة.

الفارس للنشر والتوزيع، عمان، 1990، ص80.

1 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج2، ص 488-487.

2 - **نفسه**، ص 154-139-132.

3 - **نفسه**، ص 153.

4 - التديّن في هذا السياق يأخذ المدلول الظاهر للمسألة والمرتبط بلباس الزيّ الإسلامي الذي يغطي كامل الجسم باستثناء الوجه واليدين والذي من مظاهره تغطية الرأس بخمار ولباس طويل يصل إلى الكعبين والمعصمين.

5 - شجّعت النخبة الحاكمة بعد الاستقلال في إطار عملية الإصلاح الاجتماعي على الانفتاح على النموذج الغربي لإعادة تشكيل شخصية الأفراد وتغيير اتجاهاتهم ونظرتهم للأشياء.

ويبدو أنّ الرجل التونسي عموما قد شجّع على انتشار هذه الظاهرة من خلال التركيز على أهمية التديّن كصفة من صفات زوجة المستقبل على غيرها من الفتيات أو التركيز على التحجّب كشرط للزواج بالفتاة[1]. ويمكن أن نطرح في سياق أوسع التحوّل الذي شمل أيضا العلاقة مع الجسد، وهذا "مؤشر" مهم جدا. في تحديد الفوارق بين المجتمعات الحضرية ونظيراتها الريفية وإبراز مدى تشبّث هذه المجموعات بالموروث القيمي أو تناغمها مع متطلبات الواقع الذي تتدافعه المستجدات الخارجية والضغوطات الداخلية.

يعتبر الجسد وأشكال التعامل معه من الإشكاليات الحقيقية التي تطرح لفهم التحوّلات القيمية في مجتمع ما، بهذا الخصوص تعيش مجتمعات المغارب عموما نوعان من الأنظمة القيمية: منظومة التحرر من جهة، تلك التي تقوم على الإيمان بحرية الاختيار وتشريع المتعة، وتبدو في مختلف المظاهر التي يأتيها الشباب خصوصا من حيث مستوى إعلان "حرية اختياراته الجنسية"، لكن من جهة أخرى هناك منظومة معاكسة، تقوم على الذنب والخوف والاحتفاء بالموت وعذاب القبر، ومن نتائجها الميل إلى التقوقع على الذات واحتقار الجسد وتأثيمه. وهو ما يبرز من خلال انتشار الحجاب والنقاب بين النساء بمجال المغارب، والأمر ما يفتأ يتعاظم، لأسباب عديدة، أهمّها اكتساح الآلة الإعلامية الدينية لحياة المغاربة وتزايد ثقافة "التذنيب" واستسهال التكفير. فالحجاب ليس نموذجا للباس العادي، بقدر ما يعكس تبنيّ تصوّرا محافظ غير "رسمي" عن الجسد وعن العلاقة بالآخر وبالعالم. حيث تبدو المسافة بين التحرّر المطلق والتشدّد المطلق قصيرة والمعابر بينهما مفتوحة، لهذا فالشباب المتحرر يكون دائما صيدا سهلا للمتشددين. والكل يتكامل في المجتمع الواحد، لأنّ الإحساس بالذنب والرغبة في التحرّر منه، هي واحدة من ديناميات الاستهلاك الكبرى[2].

يختلف جمال المرأة ومقاييسه من مجتمع لآخر، فداخل المنظومة البدوية القبلية ارتبطت هذه المسألة بما روته الذائقة الشعبية حول جمال المرأة عادة من خلال تغزّل الرجل بلون البشرة. فقد احتفظت الذاكرة بأنّ "البيضة (أي الشقراء) بصل والسمراء عسل" وهو ما يحيل على تواصل ارتباط الجمال والوسامة بمقاييس عربية بربرية تغلب السمرة على بشرة أصحابها. كما كتبت العديد من الأشعار حول جمال المرأة البدوية وتغنت بها النساء والرجال في الأعراس والمناسبات ومن هذه الأغاني المنتشرة بأرياف الشمال الغربي نذكر:

---

1 - يبدو أنّ هذه الظاهرة ذات انتشار أعمّ من المجال موضوع الدراسة، فقد أكّدت الدراسة التي أنجزتها هادية العود البهلول حول مدينة صفاقس أنّ 83.3 % من المستجوبين وهم من الرجال في سنّ الزواج ومن أصحاب الشهادات الجامعية تمسّكوا بأهمية تديّن زوجة المستقبل واقتران التديّن بالمحافظة في اللباس 24.5 % والتحجب 25%. أنظر البهلول(هادية العود)، **الاختيار للزواج**، م س، ص 136.

2 - يبدو أنّ الخوض في مسألة جمال المرأة في المجال الحضري أيّام الحفصيين وكما بيّن ذلك الباحث منير رويس مسألة ترتبط بالعائلة أكثر منها مسألة ذوق شخصي وفردي لأنّ الاختيار في حد ذاته يشترك فيه كل أفراد العائلة. الزواج في العهد الحفصي، م س، 170-161.

أنظر أيضا توصيف التيجاني لجمال المرأة وحصره في اللون والقامة والعين والشعر في **تحفة العروس**، م س، الصفحات 204- 256-253-207 -261 – 275.

هزّي حرامك وخمريك عن وشمتك هبّلتني

لا مال ولا باش نشريك غير كلمتك عزّرتني

تبرز هذه الأبيات جمال المرأة البدويّة المقترن بالوشم ونوعية اللباس "الحرام الخمري"

أوفي هذا التوصيف لجمال الوجه:

والعين تكوي في مثيل الرّمحه والفمّ جوهر تغلقه خروبه[1]

وحول اختيار الزوجة يذكر نفس الشاعر أنّ الرجل:

يمشي قدا السّبّيب أبراج[2] ويجيب عوده[3] باهيه ترضيه

ويذكر أيضا:

ريتش طفله دايخه[4] لباس منيل***ركّد فوق حزامها غيم التزييس

كيف تلقّ خشالها دوب تنقّل***كنه اسكونه داخله بوغاز سويس[5]

يذرع طول جلالها قامه وأطول***والشّعّاله المالحه تخليها كليس[6]

يبرز جمال المرأة في هذه القصيدة التي تحمل عنوان: "نسمع بالطاوس شقّانا" تأكيدا على ذياع صيت جمال المرأة التي يتغنّى بها:

نسمع بالعارم[7] ***عند خشوش اكتوبر حارم

متعدّي زارم[8] ***ماشي ما حبّش يرجانا

بانلّي بالرجعه بارم[9] ***دوب لفت العين قدانا

نسمع بوشامك***قبل فتوح حلول صيامك

تلهويث[10] حزامك***تمشي في الأرض العريانة

صفصافة[11] عريضة ***عل منهل[12] ينهال بغيظه

شوّاطه[13] بيضه***تبان تطفح عل جوف فلانه

1 - الدّغّاري(محمد بن بورخيص)، **ديوان الشاعر الشعبي** ، م س، ص102.

2 - أي يخالط أهل الخيل والفروسيّة

3 - توصيف الفرس وهنا يقصد بها المرأة. **نفسه**، ص 115.

4 - فتاة جميلة.

5 - السكونه هي الباخرة والشعراء الشعبيون يشبّهون قوام المرأة الفارعة الطول المكتنزة بالبابور

6 - ديوان الشاعر الشعبي محمد بن بورخيص الدّغّاري، م س، ص135.

7 - العارم هي المرأة الجميلة.

8 - زرم: تعمّد فعل الشيء.

9 - برم: رجع.

10 - أعجب الشاعر بليّ حزام هذه المرأة وكثيرا ما كان الحزام محل إعجاب البدو وواحد من محاسن المرأة.

11 - شبّه الشاعر المرأة بشجرة الصفصاف الطويلة.

12 - المنهل هو نبع الماء، يهال بغيظه: تتدفّق مياهه غزيرة فتروي هذه الصفصافة.

13 - الخيوط المتدليّة من حزام المرأة.

لبستِ سوريّه*** وحزامك مرخوف اللّيه

الخدّ يعجب ضيّه***تحلف بارق في ميزانه[1]

قدّك ونفاجه***بابور امعلق كتانه[2]

من مصر لباجه***قدامه امصنبل كبرانه

قدّ المغنوجة[3] ***مركب داخل برّ الموجه[4]

جمع الشعراء الشعبيين في تغزلهم بالمرأة البدوية بين جمال الوجه مؤكدين على "المضحك" و"المضحك تبروري" في توصيف الأسنان شديدة البياض واللمعان. كما استعملوا كلمة "المبسم" للدلالة على جمال الابتسامة المرتبطة بجمال الأسنان وانتظامها داخل الفمّ "المبسم" والعيون "المغنوجة" وجمال الوجه والقوام "سوالفها نزلوا ع الجوف الخاوي محدورات ملاوي" أو في هذا التوصيف:

طفاه يلوح جبينها كنّه درناوي[5] ع المسميّة ضاوي

ولاّ قمرة شفقت والريح سماوي[6]

كما أكّد شعراء البدو أيضا على انبهارهم باللباس البدوي وبقوام المرأة في لباسها البدوي من خلال التركيز على أهميّة الطول "قدّ الصرول يا محلاها" أو "قدّك صندل حطّ عل جون المهداوي، طرابلسي شرقاوي، وقت ان شيّع لَسِت النِّسمه بحراوي"[7] أو "القدّ مثيل الصفصاف"[8] وتجتمع خصال المرأة البدويّة الجميلة في هذا الوصف:

صمايل زيّ الريم الفالي***والرقبه تقول غزال

وجوف مطبّق وسطه خالي زانز لين إذبال

عوده سوم شراها غالي***مكلوفات سروزها

قدّك والغنبوز طويله***يا ضاوي الخرطوم[9]

يبرز هذا التوصيف التشابه المرأة بالغزال الذي يرعى (ريم الفيّاله) مع التأكيد على نحافة الخصر وهو من مميزات جمال المرأة العربية في توصيف الشعراء العرب منذ فترة الجاهلية.

عموما يبدو أنّ الزيّ التقليدي للمرأة ما يزال رمز الجمال والأناقة وهو ما يظهر في اهتمام المرأة التونسية عموما والمرأة الريفية بصفة أخصّ بهذا النوع من الألبسة التقليديّة في المناسبات والاحتفالات العائلية، بل ما تزال نسبة هامّة من النساء الريفيات في جهات الشمال الغربي ترتدين هذا اللباس في

1 - شبّه لمعان خدّها بالبرق.

2 - سفينة رافعة رايتها، للدلالة على الشموخ.

3 - الغنج: الدلال ويعني أيضا سواد العين.

4 - ديوان الشاعر الشعبي محمد بن بورخيص الدّغّاري، م س، ص153-151.

5 - لعلّ المقصود بالدرناوي هنا عملة ذهبية في لمعانها في تشبيه جبين المرأة.

6 - **ديوان الشاعر الشعبي محمد بن بورخيص الدّغّاري**، م س، ص155.

7 - **نفسه**، ص 155.

8 - **نفسه**، ص 157.

9 - أكّد الشاعر في توصيفه للمرأة على السمات التي تشترك فيها المرأة والغزال في قوامها وأنفتها ودلال مشيتها، **نفسه**، ص160.

حياتهن اليومية خاصة المتقدمات في السنّ منهنّ، من ذلك الحُرام أو الحايك والمَلْحَفَه أو المَلْيَه وهما لباسين يلتقيان في طريقة التصميم ويختلفان في نوعية القماش المستعمل وهو ما يبرز في هذا الوصف:

"حرام حرير وجبّة خمري وحزام بالألوان"[1]

تستعمل المرأة الريفية في زينتها أيضا "الخْلال" المصنوع من الذهب أو الفضّة حسب المستوى الاجتماعي للعائلة التي تنتسب إليها وهو يستعمل لشدّ الحرام في أعلى الكتفين. تبرز أهميّة الخلال في زينة المرأة البدويّة في هذا التوصيف:

"لباس الحرّه جلوالي وسوريّه وخلال"[2]

يرتبط ابراز جمال المرأة في حسن استعمالها للخلال وليس فقط في المعدن الذي تستعمله وهو ما جعل الشاعر يصرّح "يهذلني زين التخليه علاّق المنظوم"[3] كما ارتبط "زين التخليه" بجمال صدر المرأة:

الهلعه واتاته[4] ***فجر امبهّر عقّب ليله
حرير بصفاته***وعليه تواتي التخليله[5]

ومن مظاهر جمال المرأة لدى البدو التزيّن بالوشم:

"وشام قشره نظيفه، رشم الطابع بالطلياني"[6]

و

"فصّال وشامها ما وسّع باله، تحلف كته النيله
تقول خارج م المطبعه خطّوا تنزيله"[7]

في هذا التوصيف لزينة المرأة التي وإلى جانب الوشم تستعمل السواك الذي يعطي الشفاه لون يتّجه نحو الحمرة حيث يشير الشاعر إلى:

" نقش الوشمه وآمايرها وشفّه حانط زوزها"[8].

أمّا حول لون الوشم والأشكال التي تعبّر عنها فيذكر:

وشمه زرقه صابغة كايتّي النّيل
خنفوسة في شاطبي عليها نقطات
فيد حريص ينزّله حرف التقتيل[9]

---

1 - مقطتف من الأغاني الشعبية المعروفة في مجال الشمال الغربي والتي تغنّى في الأفراح.

2 - **الشاعرالشعبي محمد بن بورخيص الدّغاري**، م س، ص ص160.

3 - **نفسه**، ص160.

4 - المقصود بالهلعة ما ظهر من صدر المرأة.

5 - شبّه الشاعر صدر المرأة بالفجر حين يظهر من وراء ليل مظلم، **نفسه**، ص167.

6 - **نفسه**، ص157.

7 - **نفسه**، ص170.

8 - شبّه الشاعر صدر المرأة بالفجر حين يظهر من وراء ليل مظلم، **نفسه**، ص159.

9 - يشبّه الشاعر وشمة المرأة، بالخنفوسة وهي إمضاء العدل في أسفل العقد، وهو شكل معقّد يتفنن العدول في رسمه على الشاطبي وهو نوع من أنواع الورق الرفيع يتّخذ لكتابة العقود الهامّة.

اقترن جمال المرأة البدويّة أيضا بطول الشعر وتدليه على الكتفين وتدلي السالف[1] على الوجه حيث يذكر الشاعر:

"غثيث[2] طاح خباله***بتمايه مضفور عل تاويله"[3]

و

"غثيثك منصب نزّل تنزيل

زيّ اعبدّه يلعبوا عل برقايات"[4]

تغزّل الشعراء من البدو أيضا بما تضعه المرأة البدويّة غطاءا للرأس من "الكتافي" و"الريشيّه" و"البخانيق" و"العصائب" و"العجارات" و"اللحافات" وهي كلّها من أغطيّة المرأة في البادية تستر بها رأسها.

*** العمل والثروة**

من المقاييس المقدّمة للمستجوبين مقياس العمل ومقياس الثروة وقد جمعنا بين هذين المقياسين في محاولة لشرح ارتباطهما بالجانب المادي. وقد أفادنا المستجوبون حول المسألة بأهمية العمل أو الوظيفة الاقتصادية. وقد لاحظنا تفاوت في الأهمية عندما يتعلق الأمر بالجنسين.

فقد مثّل العمل مقياس من الدرجة الأولى وهو المحدّد للزواج لدى (23%) من المستجوبين، في حين اعتبره البقية هام لكنّه لا يسبق الانتماء العائلي والثقافي، وفي محاولة لمقارنة مواقف الذكور والإناث في مقياس العمل لاحظنا تأكيد كبير من المستجوبات حول ضرورة توفّر مقياس العمل في الزواج للقرين ب(100%) بالمقابل لم تتجاوز نسبة الذكور الذين طالبوا بضرورة عمل الزوجة 10%، وهو ما يحيلنا على أنّ العائلة ما تزال في صبغتها التقليدية التي يكون للأبّ داخلها دور رئيسي في الإنفاق على العائلة إن لم يكن المسئول الوحيد على ذلك. وبالمقابل بقيت الزوجة داخل العائلة رمز الأمومة التي يقتصر دورها على الإنجاب وتربية الأبناء والقيام بمهام المرتبطة بالمنزل وهي وظيفتها التقليدية. وعلى الرغم من ذلك فقد فسّر أغلب الريفيين الذين يمتهنون نشاط من الأنشطة الزراعية على دور القرينة في المساعدة على الاهتمام بتربية الماشية وفلح الأرض.

وبالمقابل بيّنت الدراسة التي أنجزتها الباحثة هادية العود البهلول حول مدينة صفاقس أنّ 88% من المستجوبين وهم من الشبّان يحبّذون أن تكون زوجاتهم عاملات وموظّفات يتقاضين أجرا شهريا. ووضحت أنّ هذا الاختيار يفسّره التعاون بين الزوجين أمام تزايد متطلبات الحياة العائلية إلى درجة أصبح معها الزوج غير قادر بمفرده على ذلك مما استوجب مشاركة الزوجة في مجابهة النفقات، وبالتالي فإنّ قبول الرجل التونسي عموما بعمل المرأة لا يصدر عن قناعة بحقّها في ذلك كعنصر فاعل داخل المجتمع بقدر ما يفرضه الواقع العائلي المتطوّر من حيث حاجيات العائلة ومستلزمات الحياة اليومية.

---

1 - السالف: خصلات الشعر المتدليّة على خدّ المرأة.

2 - للدلالة على الشعر.

3 - **الشاعر الشعبي محمد بن بورخيص الدّغّاري**، م س، ص165.

4 - شبّه الشاعر شعر المرأة المتدلي على صدرها بزنوج يلعبون فوق أكداس من الرمل الناعم

هذه المسألة المتعلقة بالعمل وضرورته كمقياس لنجاح الزواج تحيلنا على نقطة ثانية مرتبطة إلزاما بالأولى وهي الاختيار للزواج بدافع الثروة، فقد أثبتت العيّنات عموما ثانوية هذا المقياس في الاختيار للزواج، حيث يبدو واضحا أنّ مجمل المستجوبين رغم أنّهم ينتمون إلى فئات اجتماعية متفاوتة إلا أنّهم جميعا اتفقوا على أنّ الثروة لا تدخل كمقياس محدّد للزواج على اعتبار أنّ القرينين مطالبان بالتأسيس لبناء العائلة بمجهود مشترك يتقاسم داخله أفراد العائلة الأدوار ويتشارك داخله الزوجين في توفير متطلباتها دون اللجوء إلى الاستناد على ما يوفّره أحد الزوجين من ثروة متأتية عادة وبحكم سنّ الزواج من الإرث، وهو ما قد يجعل العائلة غير مستقلة بذاتها بل خاضعة إلى أفراد آخرين من الجيل السابق لهما، وقد تجد هذه المسألة تفسيرها في المستوى القانوني حيث أنّ القانون العائلي التونسي شرّع للزوج عقد القران بالشراكة التي يكون الزوجين بمقتضاها شريكين في كلّ المكتسبات التي تنبثق عن مؤسسة الزواج. ويعني ذلك أنّ كل ما يكسبه الزوج أو الزوجة في فترة زواجهما يعتبر إلزاما ملكا مشركا يعود إلي كليهما مناصفة بينهما، وبالمقابل فإنّ كل ما جمع من أحدهما قبل الزواج فهو ملكية خاصة. وهكذا فإنّ للطرف المقابل فقط حقّ التمتّع بمكتسبات القرين إن سمح له بذلك وهو ما أدّى إلى تطوّر دور المرأة كمنتج داخل الأسرة وإلى تراجع مقياس الثروة في تحديد اختيار القرين.

إلى جانب المستوى القانوني تفسّر ثانوية مقياس الثروة عند اختيار القرين بالميل نحو التجانس الاجتماعي كمقوّم من مقوّمات نجاح الزواج وبالتالي البحث عن التوافق الاجتماعي على اعتبار أنّ الأشخاص المتشابهين في خلفياتهم الاجتماعية يتشابهون أيضا في طموحاتهم وحكمهم على الأشياء.

خلاصة القول أنّ مرحلة الاختيار التي تسبق قرار حسم الموقف والدخول في الترتيبات الفعلية للتأسيس لبناء نواة العائلة، تبدو مرحلة معقّدة نسبيا تتداخل فيها العديد من المستويات المتفاوتة الأهمية من فرد إلى آخر لكنّها في نفس الوقت تبيّن تشارك بين أفراد المجموعات المدروسة في مقاييس عامّة تحدد هذه الاختيارات فإن تراجع زواج القرابة الدموية عموما والزواج من بنت العمّ بالأخص، قد ترك المجال لقرابة من نوع آخر وهي القرابة الجغرافية أيّ أهمية الزواج من نفس الريف أو من الأرياف القريبة خاصّة بالنسبة للرجل الريفي بالمقابل يبدو أنّ الفتاة الريفية ما تزال تعتبر الزواج من الحضري، يمثّل فرصة من الفرص المتاحة للخروج عن معاش الريف والانتقال إلى السكن الحضري. أمّا الفرصة الأخرى المتاحة أمام الفتاة لترك الريف مسقط الرأس ومركز الإقامة، فهو التعليم الثانوي والعالي وبالتالي الحصول على إمكانية العمل في المدينة وهي الفكرة الأكثر انتشارا لدى الفتيات المستجوبات من المتعلمات.

النقطة الثانية المهمّة في الاختيار هي مقياس الانتماء العائلي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي الذي يجمع بين زوجين تكون لهما مستويات ثقافية متقاربة وينتميان إلى عائلتين متقاربتين من حيث العادات والتقاليد والسلوكيات ومستوى العيش. ثم يأتي مقياس الجمال والعلاقة العاطفية ليعطي مسحة شاعرية لهذا الاختيار ويجعله أكثر قدرة على الصمود أمام صعوبات الحياة اليومية.

3- تطوّر القيّم المعيارية في الزواج

دائما في إطار الاختيار ومقاييسه حاولنا البحث في مدى تطوّر نظرة المجتمع التونسي عموما

والمجتمع الريفي على الأخصّ من خلال العيّنة المدروسة لمسألة قديمة حديثة استطاعت الصمود أمام تقلبات حياة الفرد والمجموعات، وهي مسألة العذرية والبكارة ومدى تأثيرها في اختيار الزوجة.

طرحنا على مستجوبينا إمكانيات عديدة انطلاقا من المتوفّر في الاختيار للزواج وطلبنا محاولة تصنيفية حسب الأفضلية بين البكر العذراء، البكر غير العذراء، الأرملة، والمطلقة وقد بيّن الاستبيان تحوّل نسبي في موقف الرجل التونسي من التركيز المفرط على الفتاة البكر العذراء دون غيرها خاصة في الزواج الأوّل بالنسبة للرجل إلى فتح إمكانيات جديدة فقد أكّد 12% من المستجوبين على أنّ المسألة ليست ذات أهمية في الاختيار بين البكر العذراء أو غير العذراء أو المطلقة أو الأرملة ومن الجدير التذكير أنّ هذه المجموعة تنتسب إلى الفئات الشابة عموما والمتعلمة تخصيصا ومن الذين هجروا حياة الريف واستقروا في المدن، لذلك يبدو أنّ المستوى التعليمي والاحتكاك بالحضريين قد ساهم في تغيّر أو تعديل موقف الرجل من هذه المسألة.

يبرز هذا الاعتدال أيضا وبصورة أوضح من خلال قبول البعض من المستجوبين الزواج بأرملة في درجة ثانية وهي المرأة التي توفيّ زوجها بنسبة 14% والمطلقة بنسبة 12% والبكر غير العذراء بنسبة 10% وهي في المجمل نسب متقاربة تحيل على نوع من الرفض للمرأة التي سبق لها أن عاشت علاقة جنسية برجل آخر إن كان ذلك قبل الزواج أو من خلال زواج سابق، وبالتالي فإنّ المسألة لا تتعلق بالدافع الأخلاقي فقط، أي رفض المجتمع عموما للعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، بل وأيضا رفض الرجل بصفة عامة لأن لا يكون الأوّل في حياة الفتاة التي يختارها للزواج. وبالمقابل يبدو موقف المجتمع أكثر تفتّحا إزاء الرجل في علاقاته الجنسية لفترة ما قبل الزواج. أمّا العامل الديني فهو يرتبط بتحريم الدين الإسلامي للعلاقات الجنسية للمرأة وللرجل على حدّ السواء مدرجا تلك الممارسات في خانة الزنا.

يبدو أنّ العذرية مازالت من أهم شروط اختيار الزوجة، فهي قيمة أساسية عميقة وأصيلة، ليس فقط لدى الرجل الريفي بل والحضري أيضا وبنفس الدرجة تقريبا. فلئن تشبّث أكثر من 90 % من المستجوبين بالعذرية كاختيار أوّل في العيّنة المدروسة في المجال موضوع اهتمامنا. فقد أثبتت عديد الدراسات المنجزة في مجالات عديدة وفي فترات متفاوتة صحّة هذا الموقف من ذلك ما أوردته الباحثة هادية العود البهلول حول مدينة صفاقس من تشبّث 77 % من المستجوبين بالزواج من بكر[1]. وذكرت الباحثة أنّ المقصود بالبكر، هي الفتاة التي لم يسبق لها الزواج، في حين أنّ العذراء المقصود بها لدى الفقهاء هي الفتاة التي لم تفضّ بكارتها. وقد أكدت العديد من النوازل على محورية انتفاء بكارة الفتاة وعذريتها حتى يحق للرجل مطالبة العائلة إذا تبيّن العكس، وأنّ ذكر كلمة بكر فقط لا يعني أنّها عذراء وبالتالي لا يحق للزوج الطلاق على أساس الضرر، وبالتالي فإنّ فقدان العذرية لا يصنّف ضمن العيوب التي تردّ لأجلها العروس ويفسخ النكاح ويسترجع الزوج الصداق الذي قدمه لوالد العروس.

قد يفيدنا في فهم ثبوت هذه الظاهرة أو القيمة وصمودها أمام التغيّرات الاجتماعية تفسير جون كلود كوفمان Jean-Claude Kauffman[2] لمعنى القيم المستنبطة والقيم المدمجة، فقد أكد أن العادة

1 - البهلول(هادية العود)، **الاختيار للزواج**، م س، ص98.

2 - Kaufmann(Jean Claude), " Le patrimoine d'habitudes ", in Ego, pour une Sociologie de l'individu, Nathan,2000, p170.

المستنبطة يمكن أن تزول تدريجيا ومع مرور الزمن بينما العادة عميقة الاندماج تضاهي السلوكيات المحدّدة جينيا أو الأحاسيس الغريزية، رغم أنّها عادة اجتماعية. فمسألة العذريّة لدى الفتاة غالبا ما تصنّف ضمن القيم المندمجة، وهو ما يجعل منها عادة مجذّرة لدى مختلف الأوساط الاجتماعية بمجال المغارب وخاصة لدى المجموعات القبلية والريفية.

أمّا في ما يخّص الفتيات فقد أوضح البحث تراجع في مواقفهنّ وظهور بعض التعديلات الجديدة فقد أكدت العيّنة المستجوبة من الإناث أنّهنّ يفضلن الزواج من أعزب، معتبرين المسألة غير ذات أهميّة مقارنة بتوفّر مقاييس أساسية تحدد نجاح الحياة الزوجية فلا فرق لديهنّ بين الأعزب أو المطلّق أو الأرمل إذا ما توفّر التكافؤ العمري بين القرينين.

ويمكن رد مثل هذه المواقف أساسا إلى ارتفاع معدل سنّ الزواج[1]، فقد أوردت الإحصائيات 2014 ارتفاع نسبة العنوسة بالبلاد التونسية لدى الفتيات إلى 60%.

فقد أرجع أغلب المستجوبين ارتباط الزواج لدى الرجال بأهميّة معيار العذرية بالنظرة الدونية التي يحملها المجتمع عموما على الزوج الذي يقبل على نفسه زوجة كانت لها حياة زوجية قبله، في حين لا تستوي في ذلك كل أصناف النساء. فالزواج بأرملة يبدو أقلّ وقعا وأكثر قبولا من الزواج بالمطلقة. فقد جاء على لسان العديد من المستجوبين أنّ الطلاق عدى أنّه يعتبر "أبغض الحلال" شرعا فهو مكروه اجتماعيا لارتباطه بفشل مشروع الزواج. ومن هنا جاء التساؤل الذي أوردته العديد من الأمّهات اللاتي تدخلن في الحديث لدعم مواقف الأبناء في رفض الزواج من المطلّقة: "الهجّالة، ميت راجلها، والمطلقة لواه؟"[2]

إنّ هذه المواقف ليس لها ما يبررها قانونا ولا شرعيا، ولكن نجدها مغروسة بعمق في سجل القيم الأخلاقية المتّفق حولها من قبل المجموعات والأفراد، وهو ما حاولنا التثبت من تواصله رغم التحوّلات العميقة التي تعيشها مجتمعات المغارب عامة.

وتمثل القوانين العرفية [3] إطارا ناظما لحياة المجموعات ذات الأصول البدوية أو الريفية، حيث ينقسم العرف إلى عرف خاص وعرف عام. ويشمل العرف الخاص مسائل تتصل بعلاقات الأفراد فيم بينهم داخل العائلة. أما العام فيتعلق بمسائل من الحياة العامة لأنّه ينظم العلاقات بين البدو كمنتسبين إلى نفس العرش أو القبيلة.

ففي إطار القانون الخاص الذي ينظّم العلاقة بين أفراد المجموعة نلاحظ بعض الاختلافات بين المجموعات القبلية فيم بينها في ما يخصّ الزواج، الإرث، الانتساب وغيرها.

---

1 - أوردت آخر الإحصائيات أنّ نسبة غير المتزوجين من الفئة العمرية بين 25 و29 سنة وصل لدى الرجال 71% ولدى الفتيات 81.1% .

2 - الهجّالة: هي الأرملة في المنطوق المحلي، والتساؤل يدور حول ما معناه أنّه إن كانت الهجالة سبب وضعيتها هذه هو وفاة زوجها وهذه مسألة لا علاقة للفرد ذكر كان أم أنثى بها، فإنّ المطلقة لا نعرف عن سببه سوى أنّه فعل بشري وبالتالي فالمطلقة قد رفضها زوجها وليس لنا أن نعلم سبب الرفض ولكن مهما كان هذا السبب فالمرأة المطلقة هي بالضرورة وفي نظر المجموعة امرأة فاشلة وهذا أقلّ ما يقال عنها.

3 - سوف نتعرّض للقانون العرفي وتأثيره في حياة المجموعات القبلية عموما في الباب الثالث المخصص لسجل القيم..

إنّ المسّ من شرف العائلة يجعل المسألة تتعدى بعدها العائلي لتتصل بشرف القبيلة. وأمام صعوبة طرح الخلافات الداخلية للعائلة على العلن يقع اللجوء إلى حلّ هذه الخلافات في إطار العائلة ولا يقع اللجوء إلى الاحتكام للقبيلة إلا عند استحالة التفاهم. يتوقف العالم المصغّر للبدوي عند حدود الأبوّة أو القرابة الأبوية التي تمثّل نقطة الجذب ومركز الاهتمام.

ويمثل الأهل أو العرش العائلة الموّسعة التي تنتسب إلى شخصية اعتبارية غالبا ما يمثلها الأكبر سنّا داخل المجموعة ذات العلاقات الأبوية: الجدّ، الأب، العمّ...ويتم داخل هذا الإطار البحث في مسألة الزواج بالنسبة لأيّ فرد من أفراد هذه العائلة. أما وفي ما يتعلق بزواج الفتاة فإنّ الأمر موكول إلى والدها بدرجة أولى وإلى باقي "رجالات العيلة" أو "الكبارات"[1]. وعموما يتّم الزواج بالنسبة للفتاة في سنّ مبكّرة وعادة ما تسمّى الفتاة لرجل منذ ولادتها[2]، وليس لها حقّ التدخل بالاعتراض أو حتى الاستفسار. كما لا يحق لها التعرّف على الزوج أو التمعن في صفاته، فالأب يتمتع في مسألة الزواج كما في العديد من المسائل العائلية الأخرى بسلطة مطلقة، فهو الذي يهتمّ بتزويج الفتاة والشاب على حدّ السواء.

عندما يقرر الشاب الزواج، يفاتح أباه عن طريق أحد الأقارب كالعم أو ابن العمّ ويعود القرار الأخير للأب، لأنّه مطالب بتأمين كل متطلبات الاحتفال، وبحكم المشاركة والخضوع فإنّ الابن لا تتوفّر له الظروف للادخار من عمله الخاص[3] لتأمين زواجه لأنّه يعيش في كنف العائلة وكل ما يكسبه يودع في خزينة العائلة التي يتصرّف فيها الأب وفقا لمتطلبات العائلة.

يخرج الابن - بمجرّد الزواج- من إعالة الأب ويستقل بعائلته الجديدة، حتى وإن واصل العيش في نفس المنزل، عكس الفتاة التي بمغادرتها منزل والدها يفقد سلطته عليها لصالح الزوج، فهي لا تتخذ القرار في زواجها الذي يقرره الأب، ولا يحق لها ملاقاة العريس إلا يوم الاحتفال. فالمسألة تدرس ويأخذ فيها القرار من قبل "الرجال الكبار"، كما لا تملك الزوجة حق طلب الطلاق، وعند طلاقها أو فقدانها لزوجها تعود المرأة إلى منزل والدها وتخضع لسيطرته أيضا.

وتطالب الفتاة قبل الزواج بالحفاظ على عذريتها التي تمثّل علامة شرفها بل وشرف العائلة التي تنتمي إليها والمسّ بها يعني المسّ من شرف العائلة والقبيلة ولا يتمّ "غسل هذا العار إلا بهدر دم الفتاة" وهي مسألة يطالب بها أفراد العائلة من الذكور حسب تسلسل القرابة من الأب إلى الإخوة ثمّ أبناء العمّ.

ويبدو أنّ مسألة ارتباط شرف الفتاة ببكارتها لا ترتبط بجذور دينية [4] ورغم ذلك فإنّ هذه الفكرة أو الممارسة لم تتغيّر وتواصلت رغم أهميّة الشوط الذي قطعته البداوة ومبادئها في اتجاه التحضر مع

1 - "رجالات العيلة وكباراتها" تسمية يؤكد عليها المستجوبين في محاولة لاسترجاع ماضي المجموعات التي ينتسبون إليها والطرق التي كانت تتم بها مسألة الزواج داخل العائلة أحيانا بنبرة تحيل على الكثير من الافتخار والحنين لتلكم الأيّام، وأحيانا أخرى بالكثير من الاحتقار للماضي والافتخار بالقدرة على تجاوز مثل هذه التقاليد البالية.

2 - Bousquet(GH), Ethique sexuelle de l'Islam, édité par Desclee de Brouwer, 1991, p117.

3 - هذا طبعا إن توفّرت له ظروف الحصول على عمل خاص يتقاضى لأجله أجرا، لأنّ أغلب المهام تتم في الإطار العائلي وبذلك يكون الفرد مجرّد مساهم ضمن العمل الجماعي، الذي يؤول حصاده النهائي إلى الأب الذي له حق وواجب الإنفاق على العائلة بأكملها.

4 - سوف يتمّ التطرّق إلى هذه المسألة بأكثر توضيح في الجزء المخصص لدراسة تطوّر تمثل المغاربة للشرف.

تطوّر حركة الاستقراروالاندماج مع الأوساط المدنية المتحضرة، بل يمكن الزعم بأنّ هذه الظاهرة قد تفاقمت، لكن مع تغيّرفي أساليب التعامل بين الريف والمدينة نتيجة الخضوع للقوانين الوضعية التي تجرّم تعمّد قتل النفس خارج إطارالحكم القضائي.

أورد البرزلي في تذييل لإحدى نوازله حول البكارة "هذه النازلة في وجدان الزوجة مزالة العذارة المشترطة تنظرإلى باب عيوب الزوجة التي بفرجها توجب ردّها لأنّ شرط الصحّة كشرط البكارة، فإذا ظهرما يخالف الشرط بعيب من فرجها فلا فرق بين عيب القرن والإفضاء وبين عيب فقد العذارة. وقد وقع في فصل الخياربالعيب من الشامل[1] ما نصه: ولكل واحد من الزوجين الخياربعيب صاحبه إن لم يعلم به قبل العقد أو حينئذ أولم يرض أولم يتلذذ بعد علمه وحلف على نفيه إن ادعى عليه العلم والرضا ونحوه ولا بيّنة"[2].

يبدو موقف الفقهاء من مسألة بكارة المرأة مرتبط أساسا، بطبيعة عقد الزواج المبرم بين الطرفين أي الزوجة والزوج، والذي يحدَّد انطلاقا منه مهر الزوجة البكر، الذي عادة ما يكون أرفع من مهر الزوجة الثيّب، وتبعا لذلك فإنّ مسألة فض البكارة لا تطرح كقضية "شرف" بل كقضية تتصل بكمال صحة الزوجة، مثلها مثل أيّ خلل آخر غيرمرئي يكتشفه الزوج بعد الزواج مباشرة. ويبق أمر البتّ في هذه المسألة مرتهن بموقف الزوج.

يكشف لنا هذا الموقف أنّه إلى حدود القرن الخامس عشر لم تكن مسألة بكارة المرأة تطرح بنفس الحدّة التي أصبحت عليها لاحقا، ولنا أن نتساءل عن جذور هذه المسألة وهذا الاعتقاد في ربط العذرية بالشرف، خاصة بعد أن تأكدنا من غياب أي رابط بين العذرية والعقيدة الإسلامية.

بالمقابل ورد في المعيارللونشريسي أنّه "إذا ثبت زوال البكارة فهو عيب...وإن أقرّت ردّت...إنّ شرط البكارة وظهرغيرها فهو مخيّرأن يدخل ولا يحطّ عنه شيء من الصداق وإمّا أن يفارق ولا شيء عليه من الصداق"[3].

كما ورد في نفس الموضوع وفي نفس المصدر أنّ "من تزوّج في وقتنا هذا واشترط أنّها بكر ولم يشترط عذراء والبكرعند عامتنا إنّما هي عندهم مع بقاء العذرة، لا ما يعتقده الفقهاء في ذلك"[4]. يفرّق الونشريسي هنا بين موقف الفقهاء من مسألة الفتاة البكروالعذراء وهو موقف يتضارب مع موقف العامة التي تجمع بين المصطلحين في موقفها من الفتاة.

من المسائل التي طرحت في قضية البكارة والعذرية على الفقهاء، والتي كانت تشغل العامّة والخاصة في عصر الونشريسي السؤال: "عمّن تزوّج صبيّة على أنّها عذراء فوجدها ثيّبا فأجاب: هذا شيء لا يمنع الزوج من الوطء، وشيء يدخل على المرأة وهي لا تشعر، إمّا في الصغرلقفزة أولعب، وإمّا

1 - السلمي الدميري القاهري (تاج الدين) 734هـ/ 805هـ **الشامل في فقه الإمام مالك**، دراسة وتحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، 2 ج، ط1، نجيبويه للطباعة والنشر والدراسات، 2008.

2 - البرزلي، (أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي) (ت 1438م -841هـ) **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تحقيق محمّد الحبيب الهيلة، دارالغرب الإسلامي، بيروت 2002. الجزء الثاني، ص ص 66-65.

3 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج 3، ص 133.

4 - **نفسه**، ص 384.

في الكبر من تكرر الحيض فتأكله الحيضة، ويزول الحجاب، وليس بعيب على كلّ حال"[1] ثمّ وفي نفس المرأة حول موقف الزوج وتعامله مع الزوجة التي يكتشف أنّها غير عذراء "عن رجل قال لامرأته: إن لم أجدك عذراء فلا حقّ لك عندي، فقال: الماء يذهب العذرة وهذا الرجل أحمق"[2].

مختلف هذه المواقف التي أوردها الفقهاء لا تؤكد على الجانب الديني في مسألة البكارة ولا تربطها بشرف الزوج ولا العائلة التي تنتمي إليها الفتاة بقدر اعتبارها من المسائل الطارئة على المرأة، وبذلك فإنّ فضّ البكارة لدى الفتاة لا يمنع الزوج من الوطء وبالتالي من المتعة.

كما أكّد الفقهاء على أنّ العمر والحيض والماء والقفز من المؤثرات الأساسية في تآكل العذريّة. يبدو هذا التقليص من أهميّة العذرية في المصادر الفقهية مثل النوازل والفتاوي، يحيلنا على ضرورة البحث عن جذور هذا الاعتقاد في العادات والتقاليد القديمة والموروثة عن فترة ما قبل دخول الإسلام إلى بلاد المغرب، أي في الجذور البربرية القديمة.

تشترك شعوب مجال المغارب، في إضفاء هالة من القداسة على مسألة عذرية الفتاة، ورغم الاختلافات الفرعية البسيطة في طرق الاحتفال، فإنّ أغلب العائلات تعتمد على إشهار فضّ البكارة ليلة الزفاف كرمز لعفّة الفتاة ونقاءها وما لذلك من تأثير مباشر على مختلف أفراد عائلتها وعلى رأسهم والدها. وهو ما يبرز في مواقف من استجوبناهم حول المسألة التي اتّسمت في أغلبها بالتأكيد على أنّ عفّة الفتاة ليلة زفافها "تعلّي راس بوها وأهلها وعرشها قدّام الناس العدوّ والحبيب".

تعتبر مسألة بكارة الفتاة وفضّها من قبل الزوج، ليلة الزفاف إجبارية. إذ يطالب العريس بذلك من خلال اختباره للعروس ولمدى محافظتها على شرفها وشرف أسرتها، بل وتتعدى الزوج إلى ضرورة إعلان ذلك أمام جميع الحاضرين في الاحتفال ويتمّ ذلك بطرق مختلفة حسب المناطق والعادات وغالبا ما تتفق عديد المناطق في الرقص والتهليل بقطعة من الملابس الداخلية للعروس موسومة بدمّ البكارة، أو إخراج شمعة مضاءة من الغرفة التي يجتمع فيها الزوج بعروسه لأوّل مرة، وفي المناطق البدوية الصحراوية يقع اللجوء إلى إطلاق النار من البنادق ثلاث مرّات تباعا.

ولا يحقّ للعريس رفض الخضوع لعادة المجموعة مهما كانت مرتبته العلمية أو وجاهته ومنصبه، وإن رفض ذلك فإنّ عائلة العروسة هي التي تطالب بذلك وقد تلتجئ إلى العنف اللفظي تجاه العريس وعائلته كالتشكيك في "رجولته" أي في قدراته الجنسية.

يبدو أنّ هذه الظاهرة ظلت منتشرة حتى بعد الاستقلال ويبرز ذلك في تعرض بورقيبة لهذه المسألة في أحد خطاباته حيث ذكر أنّه "أوشك أن ينشب نزاع مسلّح بين قبيلتين من الكاف بسبب قضية من هذا النوع، فقد كان حفل الزفاف شيّقا وإثر اختلاء الزوجين بقي الجميع في انتظار قميص العروس، إلى أن جيء خلوا من آثار الدم، فثارت ثائرة الطرفين وآل الأمر إلى معركة حامية بينهما وأخيرا اهتدى أحدهم إلى استدعاء طبيب فحص العروس وأعلن أنّها بكر فأخذ بعضهم يقبّل بعضهم وعلت زغردة النسوة"[3]

1 - **فتاوي البرزلي**، م س، الجزء الثاني، ص320.

2 - الونشريسي، **المعيار**، الجزء 11، ص 298

3 - بورقيبة (الحبيب)، **خطب بورقيبة**، ج20، المنستير، 13 أوت 1965، ص 35.

يبدو أنّ دولة الاستقلال قاومت تبعات هذه الظاهرة الاجتماعية وحاولت عن طريق التوعية والتعليم محاربتها، إلا أنّ النتائج المسجلة فعليا كانت غير مقنعة، وهو ما يبرز من خلال تواصل رفض المجتمع التونسي عموما والمجتمع الريفي تخصيصا لأيّ محاولة للتخلي عن مثل هذه الممارسات وهو ما فتح المجال لابتداع أساليب جديدة للتعايش مع هذه الظاهرة الاجتماعية. من بينها ما حدثّنا عنه العديد من المستجوبين من الشبان خاصة وعلى اختلاف مستوياتهم العلمية[1] وهي مسألة ارتبطت بتطوّر وسائل العيش وتنوّع وسائل النقل مما سهّل تنقل الأفراد من المناطق الريفية النائية نحو المناطق الحضرية وخاصة المدن السياحية. فقد ظهرت طرق جديدة في الاحتفال بليلة الزفاف من خلال وضع جزء من الميزانية المخصصة للاحتفال لقضاء بعض الوقت في هذه الأماكن السياحية وخاصة البعيدة عن العائلة. حيث يلجأ العريس مباشرة بعد حضور الاحتفال ليلة الزواج إلى الرحيل بعروسه لقضاء "ليلة الدخول" بعيدا عن العائلة أي في أقرب المدن السياحية لمكان الاحتفال، في أحد الفنادق، وهو حل يجنّب العروسين إحراج العائلتين ولو بصفة مؤقتة وبمجرّد رجوعهما إلى المنزل تطالب أمّ العروسة ابنتها بالدليل الملموس على شرفها لتقدّمه للنساء اللاتي ينتقلن إليها لتهنئتها بدخلة ابنتها وعادة ما يكون ذلك في اليوم الذي يلي يوم الزفاف ويسمّى ذلك "الصباح". كما يمكن تأجيل ذلك إلى "يوم السابع"[2] إذا ما اختار العروسين تمديد عطلتهما السياحية.

يبدو أنّ مسألة المحافظة على البكارة رمز عذرية الفتاة وشرف العائلة من الأسباب المفسّرة للزواج المبكّر للفتاة سابقا، لكن مع تطوّر تعليم الفتيات تأخّر سنّ الزواج بالنسبة للفتاة والشاب على حدّ السواء وهو ما فتح المجال أمام محاولات جديدة في التعامل مع هذا النوع من العادات من خلال القبول بالمعاشرة مع المحافظة على البكارة أو إلى التمتع بحرية الممارسة الجنسية في إطار العلاقات الحرّة وعند قرار الزواج تلتجئ الفتاة إلى إجراء عملية "ترميم البكارة"[3] وهو ما يحيل على أنّ مثل هذه العادات لا تستمّد مشروعيتها من القناعة العقائدية بقدر ما هي استجابة آلية لعادات موروثة من الصعب تغييرها.

ولنا أن نتساءل عن سبب صمود هذه العادات أمام مختلف التغيّرات التي عاينتها مجتمعات المغارب في اتجاه مزيد من التحديث، ذلك أنّ الدين الإسلامي مثلا حرّم الزنا ولكنّه لم يختص المرأة بهذا التحريم بل أوجب معاقبة الزاني والزانية بنفس العقوبة إلى جانب أنّ المشرّع لم يقرن ذلك بالبكارة، فلماذا يتغاضى المجتمع عن الممارسة الجنسية لدى الرجل قبل الزواج ولا يعرّضه ذلك إلى المسّ من شرفه ولا من شرف المجموعة التي ينتسب إليها بينما تصل عقوبة الفتاة إلى القصاص أو النفي من

1 - رغم الاختلافات في المستوى التعليمي بين هؤلاء الشبّان إلاّ أنّهم أكّدوا على أنّ مسألة الاحتفال العلني ليلة الزواج بفض بكارة الفتاة مسألة غير مقبولة ولكنّ تحت تأثير المواقف الصارمة للأجيال التي سبقتهم يجدون أنفسهم مجبرين على مسايرة العادات والتقاليد، فمن جهة يشددون على ضرورة محافظة الفتاة على بكارتها رمز شرفها ومن ناحية ثانية يرفضون تدخل العائلة في هذه المسائل التي اعتبروها خاصة جدا لا تهم سوى العروسين.

2 - خصصنا جزء من العمل للبحث في تطوّر مجمل هذه الاحتفالات، لاحقا.

3 - تطرّق إلى هذه المسألة في مؤلفين: الديالمي (عبد الصمد)، **المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث**، الدار البيضاء، عيون المقالات، 1987. **المرأة والجنس في المغرب**، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1985.
وكذلك من خلال مصنّفه:

Logement, sexualité et Islam, Essai, Casablanca, Eddif, 1996.

المجموعة أي إعلان العائلة أو المجموعة التي تنتسب إليها أنها خارجة عنها بل ومنبوذة إلى آخر حياتها، حتى وإن اعترف بذلك من عاشرها وتعهد بالزواج منها فإنّ "العار" لا يمح بل يصبح وصمة عالقة بـ"كرامة العائلة" أو "العرش". فمن الألفاظ التي توصف بها هذه الممارسات تجاه العائلة والتي أوردتها مصادرنا الشفوية. "حطيت [وضعت] رأس العيلة [العائلة] في الطين أو الوحل".

ما تزال هذه النظرة الدونية للفتاة التي تخرق هذا العرف حاضرة لدى المجموعات الريفية والحضرية على السواء، ولكن بأقلّ حدّة مما هي عليه لدى المجموعات الريفية حيث ذكر أحد المتدخلين[1] من سكان إحدى مدن الشمال الغربي، من ذوي الجذور الريفية أنّه قاطع ابنته التي "لطّخت سمعته وتلاعبت بشرف العائلة" منذ اكتشافه لفعلتها تلك، أي منذ أكثر من عشرين سنة، لا يكلّمها ولا يجتمع بها في أي مكان رغم أنّهما يقطنان بنفس المدينة. ومجمل الحكاية كما روتها إحدى المستجوبات تتمثل في رفض والد الفتاة الشاب الذي تقدّم لخطبتها، وأمام إصرار الفتاة على الزواج منه لجأت إلى الدخول معه في علاقة خارج إطار الزواج وهو ما نتج عنه بروز الحمل وهو ما انتبهت له والدة الفتاة وتجنّبا للفضيحة أقنعت الوالد من خلال تدخل "الرجال الكبار" دون أن تخبره "على فعلة بنته" وفي الأخير وافق الأب على هذه الزيجة، لكنّ العروس داهمها المخاض ليلة زفافها وهو ما أدّى إلى فضيحة لطّخت شرف العائلة. لذلك اعتبر قرار الأب مقاطعة ابنته الوحيدة نوع من ردّ الاعتبار له ولعائلته وكلّف ذلك الفتاة التي تشبّثت بحقها في اختيار شريكها في الحياة والذي من المفروض أنّ القانون المدني والشرعي يكفلانه لها[2]، العيش منبوذة من طرف العائلة ومن قبل المجتمع أيضا. في حين تقبّلت المجموعة موقف الأب على أنّه التصرف السليم في مثل هذه المواقف "بوها كان راجل واعمل اللي يرفع له رأسه قدّام الناس".

ومن المسائل المرتبطة بضرورة المحافظة على عذرية الفتاة، تلجأ مجتمعات المغارب لإجبار الفتيات على اعتماد أساليب وطرق منتشرة بصفة كبيرة في الأرياف والبوادي حيث تطرح مسألة ارتباط البكارة بالرأسمال الرمزي وبالشرف بأكثر حدّة، وهي ممارسات فرضها واقع الاختلاط بين الجنسين والدور الذي أصبح مناطا بعهدة الفتاة في المجال الاقتصادي من مشاركة في خدمة الأرض وانتشار تعليم الفتاة وما ينجر عنه من غياب خارج المنزل لفترات طويلة من النهار، وهو ما يجعلها معرّضة أكثر إلى "وساوس

1 - وجدنا الكثير من الصعوبات في طرح الأسئلة المتعلقة بمسائل علاقة الشرف بفقدان البكارة قبل الزواج، حيث امتنع أغلب المستجوبين عن الخوض في أحداث ارتبطت بعائلاتهم من بعيد أو من قريب، وجاءت أغلب الإجابات على لسان متدخلين يسردون حوادث حصلت لأشخاص آخرين لا تربطهم بهم علاقات وطيدة، أو أنّ العلاقات بينهم متوترة، أو منقطعة. لأنّ الاعتقاد السائد لدى المجموعات الريفية المستجوبة أنّ الخوض في مسائل من هذا النوع "عيب وحرام لا قده". بل إنّ المجموعات المعنية بهكذا وضعيات تعتمد التستر وعدم الكشف عن الموضوع أمام العموم، على اعتقاد أنّ الآخر أيّ "البرّاني" لا يجب أن تكشف أمامه مثل هذه المسائل، أو "الفضائح". وكانت المصطلحات المستعملة في مثل هذه الوضعيات عدى اللجوء إلى الصمت، الرد بـ:"ربّي يسترنا ويستر ولايانا" وكلمة الولية تستعمل للدلالة على المرأة عموما، كما تطلق على الصالحات من النساء ولم نجد لهذا التماثل في استعمال المصطلح تفسيرا لدى العيّنة المدروسة.

2 - كان بإمكان الفتاة اللجوء إلى الحلّ القانوني، ذلك أنّ القانون التونسي يمكّنها من حقّ تزويج نفسها دون موافقة العائلة، لكن يبدو أنّ وعي الفتاة الريفية بحقوقها كمواطنة، ما يزال ضعيف. وقد يفسّر ذلك بمحاولة الفتاة أمام تجبّر العائلة الانتقام لنفسها بتدنيس شرف العائلة عمدا تشفّيا.

الشيطان" و"الاغتصاب" ... كما ورد على لسان المتدخلين.

ولمواجهة مختلف هذه التحولات الطارئة على الواقع الاجتماعي وخوفا من فقدان الفتاة لعذريتها، ابتدعت ثقافة شعوب المغارب[1] وسيلة طريفة يعتقد أنّها تمكّن الفتاة من الحفاظ على بكارتها في حالة الاعتداء الجنسيّ، بل وتمنعها من السقوط في إغراء الحب حتى حينما تجتاحها الرغبة. وتعرف هذه الطريقة بـ"التصفيح"، وتتمثّل في تعويذات سحرية تتمّ على مرحلتين هما: "غلق" البنت قبل بلوغها و"فتحها" سويعات قبيل ليلة زفافها.

وبغضّ النظر عن الجدوى من اللجوء إلى "تصفيح" البنت من عدمه، فإن مجتمعات المغارب توجه عبره رسالة واضحة إلى الشابّات تتمثل في عدم التسامح مع أدنى علاقة جنسية خارج النكاح الشرعيّ. ولكنّ الأهمّ في الرسالة هو إقناع الفتاة منذ نعومة أظفارها أنّ فقدانها لعذريتها يعني تحوّلها إلى شيء "مكسور" غير قابل للإصلاح أو الاستعمال. فهي "مفسدة"، "مكسرة"، "مخسرة"، "مخدومة"، "كلبة"... وغيرها من النعوت النابية المُحقّرة والدالة على التهيب الشديد من فقدان العذرية.

تمارس عملية "التحديد" أو "الغلق" أو "التصفيح" قبل بلوغ الفتاة، أي ما بين سنّ السادسة والعاشرة. وهو طقس رمزيّ سحريّ يتمّ في أغلب الأحيان في أرياف تونس والجزائر والمغرب، بهدف تعطيل جنسانية الفتيات وزرع اعتقاد راسخ لدى جميع من يقترب منهن من الذكور في استحالة القدرة على ولوج فروجهن قبل أن يحصل "فتحهن" من جديد.

وتختلف طريقة القيام بتلك التعاويذ أو الطقوس من منطقة إلى أخرى، وأحيانا من عجوز إلى أخرى، ولكن العمليّة لا تتعدّى إحداث بعض الجروح في ركبة الفتاة الطالبة للتصفيح غالبا ما لا يتعدى عددها سبعة ثمّ تمريغ سبع حبّات من التمر أو الزبيب في الدم المراق، وإجبار الفتاة على أكلها الواحدة تلو الأخرى مردّدة في كلّ مرة : "أنا حيط وولد الناس خيط"، وهي متوجّهة نحو القبلة. كما يجب أن تجري العملية في بيت خال من الذكور. والمقصود من التعويذة هو أنّها أصبحت جدارا والرجل المغتصب أو المحبوب خيطا رفيعا لا يستطيع أن يفل في الجدار. وهي تورية تشير إلى استحكام غلق فرجها وتحوّل قضيب الرجل إلى أداة رخوة حال الإقدام على المضاجعة بفعل "التصفيح". ولإبطال ذلك السحر ونزع مفعوله وفتح المجال لممارسة الجنس في إطار الزواج الشرعي، تطلب خدمة العجوز ثانية، ويستحسن أن تكون حاملة لاسم له مفعول رمزي لدى المسلمين مثل عائشة أو فاطمة لتقوم بعكس ما قامت به وتطلب من الفتاة ترديد كلمة العبور معكوسة : "أنا خيط وولد الناس حيط"[2].

هناك تعويذات أخرى ووضعيات أخرى لتحصين الفتيات وتقويّة مناعتهنّ، ولكنّ الجهل يبقى واحدا يعزّزه التفسير الديني ويحافظ عبره على لاعقلانية تضمن استمراره[3].

---

1 - تطرّق أيضا إلى هذه المسألة في مقال صدر بموقع **ألف لحريّة الكشف في الإنسان والكتابة**، الباحث الجزائري في علم الاجتماع حميد زنار، بعنوان "التصفيح أو كيف تحافظين على عذريتك آنستي" **موقع أوان الإلكتروني**، بتاريخ 2010-8-26.

2 - وفي بعض الأحيان تجبر الفتاة على التلفظ بألفاظ مباشرة مسفّة من وجهة نظر أخلاقية على غرار: "دم ركيبتي سكّرلي نقيبتي". بمعنى: "يا دم ركبتي أغلق لي ثقب فرجي".

3 -يبرز الموقف الشرعي من خلال مداخلة فقيه شرعي ورد فيها التعليق التالي : إنّ سحر التصفيح للبنات هو عبارة

فهل تنمّ تلك الممارسات على شكل من أشكال الطمأنة الوهمية، التي ابتدعها المنتفعون المحتالون من أجل الابتزاز؟ أم هي حيلة مجتمع بكامله يبتغي من ورائها التحايل على نصوصه الدينية وتقاليده المتكلسة؟ وهل التصفيح وسيلة دفاع عن المرأة وتكيّف مع الزمن أم هو ترسيخ للتخلف ولثقافة النفاق؟ أم هو بالأحرى حيلة أخرى من حيل الرجال لتغطية وهن فحولتهم في بعض الأحيان إذ من الأحسن الاعتراف بقوّة التصفيح بدل الاعتراف بالعنّية أووهن القضيب[1].

أليس "التصفيح" اختلاقا لعفاف وهميّ قبل الزواج؟ حيث يحرّم الإسلام الجنس تحريما مطلقا خارج علاقات النكاح الشرعي، فما الداعي إذا إلى اللجوء إلى السحر؟ هل هو اعتراف صريح بعدم جدوى الخطاب الديني؟ أم هو محاولة لمراوغة النصوص والأحكام الدينية والضمير الجمعي؟ لماذا نمرّ إلى تحصين سحريّ في حين أنّ المرأة "محصنة" شرعيا؟ لماذا ارتبطت هذه الممارسات بالفتاة، إن لم يكن التصفيح ابتداع من الرجل للمحافظة على "شرفه" وعفّة الفتاة التي من المفروض أنّها ابنته أو أخته أوزوجته المنتظرة.

ولكن يمكن أن يكون "للتصفيح" دور في تحرير الفتاة المصفّحة، إذ تستطيع أن تفعل ما تشاء لأنّها تعرف أنّ عذريتها محميّة، وربما يترتّب عن تلك الخدعة نتائج وخيمة، فهناك من حملن خارج الزواج دون أن يدرين، ووجدن أنفسهن أمّهات عازبات في مجتمع لا يرحم من لا يمتثل لخرافاته وأخلاقه السائدة.

ويبدو أنّ مثل هذه الحوادث تتكرر كثيرا في الدواخل التونسية وبمختلف دواخل مجال المغارب

عن نوع من أنواع الربط للفتيات تقوم به بعض الأمّهات الجاهلات في بعض البلدان العربية الإسلامية للحفاظ على بناتهنّ حتى تظلّ الواحدة عذراء إلى أن تتزوج، ثم تذهب الأم لتفك عنها السحر، وهذا النوع من الربط يقوم فيه الجنّ بسدّ موضع الجماع عند المعاشرة، وغالبًا - مع الأسف الشديد - تظلّ الفتاة مربوطة حتى وهي متزوجة. ومشاكله كثيرة منها أنّه قد يستمرّ الربط حتى بعد الزواج، فيدخل الزوج الشرعي بزوجته فيجد كأنّها لا فرج لها، وهنا تبدأ المشاكل والبحث عمّن يفكّ هذا السحر، وقد يصلون إلى كاهن أوعراف أودجال فتزداد الأمور سوءًا، وقد يوفّق بعض الرقاة في فك هذا السحر.

وأمّا عن إزالته فليس له إلا طريقتين :الطريقة الأولى وهي الطريقة الشرعية عن طريق الرقية التي يقوم بها المعالجون المتخصصون في هذا الأمر، بشرط أن يكونوا من أصحاب الديانة والصلاح ولا يستعملون سحرًا ولا يستخدمون جنًّا، لأن هذا السحر يؤثر على الحياة الزوجية إن استمر حيث تظل المرأة "مربوطة" مدة من الزمن. وأمّا المقصود بكون الجنّ خامدا في جسد الفتاة فهذا يسمى عادة بـ(خادم السحر)، وهذا يظل محبوسًا في جسد الفتاة المسكينة حتى يتم إزالة هذا السحر، لأن هذا التصفيح نوع من أنواع السحر، فهو يظل موجودا لحماية هذا السحر...وهو ... من أعمال الجاهلية.

أما موقف علم النفس فيبدو مخالفا للتفسير الديني عندما اعتبر أنّ الفتاة تعيش عملية التصفيح كصدمة أورضّة نفسية (تروماتيزم) يمكن أن تضطرب الوظائف الجنسية على إثرها بشكل خطير. في القضية قدرا كبيرا من الإيحاء وانكماش العضو اللاإرادي الخ ولا دخل ‹للجن› إطلاقا في ذلك! وعموما فإن المأساة ترجع بالأساس إلى إدانة العلاقة الجنسية. ولكن كلما تقدمت قوة العقل تراجعت قوة الخرافة، وهو ما يقوم به علم النفس والاجتماع والطبّ في بلدان المغارب حاضرا.

1 - للتوسّع في المسألة يمكن الرجوع إلى الدراسة الأنتروبولوجية المعمّقة التي أجراها الباحث الجزائري عادل فوزي: Faouzi (Adel), " La nuit de noces ou la verilité piégée ", dans Insaniyat/ 4, 1998, pp 3-24. http://insaniyat.revues.org/11635

وحتى لدى التجمعات البربرية التي حافظت على عاداتها وتقاليدها المحلية ولم تتأثر بالوافد العربي. فهل يمكن تأويل ذلك بافتراض حضور هذه الممارسات أو الاعتقادات قبل وفود العرب المسلمين على المنطقة؟

فمن خلال اللقاءات التي جمعتنا بأهالي الجنوب الجزائري[1] سجلنا مجموعة من نقاط التشابه بين المواقف، حيث يبدو أنّ هذه المجموعات تلتزم بنفس التقاليد في التعامل مع الزواج الأوّل للفتاة. فمن حوادث التي رويت لنا عن هذا الموضوع تعرّض الفتاة التي "تضعف وتتنازل عن شرفها" إلى نفس المصير، وهو ما يؤكد على أنّ ارتباط الشرف بعذريّة الفتاة لدى المجموعات البربرية لا يقل أهمية عمّا هو عليه لدى المجموعات العربية. وتنتج عن ذلك ردود أفعال دموية، حيث لا يتم اللجوء في حل مثل تلك الخلافات إلى القانون، لأنّه غالبا ما يتم التستر على المنتقم لشرف العائلة عبر قتل "الفتاة الآثمة" من قبل جميع أفراد العائلة بل وحتى من قبل كل أفراد العشيرة أو الدوار، لما ينطوي عليه فعله ذاك - ووفق لتصوراتهم طبعا- من "شجاعة" و"رجولية"، فقد "كان راجل ونظّف عَرْضه وشَرْفُه بِيدُو"[بيده].

وهنا يستوقفنا تواتر حضور قيم الشرف والعرض في الأحاجي من ذلك: "عبد الصمد قال كلمة اصّنتوا يالّي هنا، ثمّة حاجة في بني آدم ما يغسلهاش الماء"[2] أيّ أنّ تلطيخ العرض والشرف عار يستحيل على الإنسان تنظيفه وتجاوزه طيلة حياته.

كما ورد الحديث عن أهميّة العرض في العديد من الحكم من ذلك:

"كل شي يبيعوه في السوق***بثمنه من غير نزاع
غير عرضك عند المخلوق***إذا تقطّع ماله رقاع
لو يرقّع بحرير صدوق***يتمزّق تظهر الأصباع
العرض عند أهل الذوق***مثل البلار الضاوي اللمّاع
إذا كان صابتو شقوق***تعجز في صلاحو كل الصنّاع"[3]

يشتمل هذا التوصيف على مقارنة بين الشرف والعذرية في التركيز على القطع والتمزيق والتشقق، وهي تعبّر في ذات الآن على أنّ ما يصيب بكارة الفتاة يصيب بنفس القوّة والعمق شرفها وشرف عائلتها،

1 - ساعدني في القيام بهذه اللقاءات صديق يتقن إلى جانب الأمازغية اللغة الفرنسية والعامية العربية وهو ما سهلّ علي ترجمة ما أدلى به المستجوبون الذين لا يتكلمون غير الأمازيغية وخاصة أمام رفضهم في البداية مجرّد التحاور معي لاعتبارات عنصرية ليس هذا العرض مجال للخوض فيها الآن، لكن وجود صديقي القبايلي ذو الجذور البربرية، برفقتي سهّل انجاز العمل المطلوب في أحسن الظروف في مجموعة من التجمّعات السكنية بمدينة سوق هراس.
يمكن العودة أيضا إلى الدراسة السوسيولوجية والأنتروبولوجية للأستاذة الجزائرية شفيقة الذيب معروف:
Chafika Dib Marouf " Rapports sociaux, rapports matrimoniaux et condition feminine en Algérie, insaniyat.1998, pp 25-33.
http://insaniyat.revues.org/12036

2 - يتمثل حل الأحجية طبعا في العرض والشرف.
" Les énigmes Tunisiennes ", IBLA, op-cit, p 204.
يراجع أيضا: زبادي(أحمد) **قاموس الأحاجي المغربية**، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، 2007.

3 -Les énigmes Tunisiennes, op-cit, p205.

ولأنّ البكارة لا يمكن رقعها ولا إصلاحها بعد فضّها فإن الشرف يتداعى ولا يمكن أن يصان مجددا.

يبدو أنّ مثل هذه الممارسات التي تجذّرت داخل المجتمعات الريفية والبدوية، لا تخضع في مجملها إلى القانون الشرعي ولا إلى القانون المدني، بل تستجيب إلى الأعراف والعادات الموروثة، ذلك أنّ الممارسات التي يعاقب عليها القانون المدني غالبا ما يبيحها العرف. فحتى خارج إطار العائلة يبدو واضحا أنّ التصرّفات المنبوذة من قبل العرف ليست بالضرورة تلك التي يعاقب عليها القانون المدني، ذلك أنّ العديد من هذه الممارسات تدخل تحت طائلة المعقول والمسموح به في ممارسات المجموعات والأفراد داخل المجتمع البدوي كالتعرّض للقوافل والإغارة على مجموعات قبلية أو أفرادا أو قرى لا تملك إمكانيات الدفاع عن نفسها ...ولا تعتبر مثل هذه الممارسات في عرف البدو تعدّيا يقتضي العقاب. وبالمقابل يعتبر البدوي نفسه مسئولا على حماية المجموعة التي ينتمي إليها والمجموعات التي تدخل تحت حمايته[1]. ويندرج الموقف من عذرية المرأة في إطار مختلف هذه العادات التي يمارسها الأفراد والمجموعات دون البحث في أسبابها، وأغلب هذه الممارسات فرضها مجتمع رجالي وضع جميع خيوط اللعبة بين أصابعه[2]، وهو ما أحالتنا عليه مختلف أجوبة فئات مختلفة من الرجال حول مسألة تفضيل الرجل الزواج بفتاة بكر عذراء على الزواج بالمطلقة أو الأرملة أو بفتاة سبق أن كانت لها علاقات جنسية خارج إطار الزواج. حيث أكدت مجمل الإجابات على "تفضيل الرجل للفتاة العذراء حتى يكون هو الرجل الأوّل في حياتها، ولتصون شرفه، لأنّ "المرأة التي فرّطت في شرفها قبل الزواج، تفرّط فيه بعده"، فيتحوّل "تلويث شرف" المرأة تبعا لذلك من فض البكارة خارج إطار الزواج إلى الخيانة الزوجية بعد الزواج.

إنّ تواصل مثل هذه الممارسات والمواقف من العذرية بمختلف الدواخل التونسية وبقية دواخل بلد المغارب عامة، وارتباط ذلك خاصة بالمجالات الريفية والبدوية التي تزعم انتسابها إلى أصول عربية وبربرية على حدّ السواء يدفع إلى ربطها بأصول بدوية وتسرّبها بعد ذلك إلى المجالات الحضرية كنتيجة لتوسّع حركة الاستقرار وتدفق النازحين من الأرياف نحو المدن ومن الدواخل نحو السواحل.[3] وهي أدفاق غيّرت مجال استقرارها بسرعة لكنّها لم تتنازل عن عاداتها ومعتقداتها بذات السرعة بل يبدو أنّ العكس هو الذي حصل حيث استطاعت هذه المجموعات المستقرة بالمدن المحافظة على سلوكياتها بل والمساهمة في توسيع دائرة الالتزام بها لدى أجوارهم من الحضّر.

فمن أكبر التجاوزات التي يدينها البدو ويفرض على مقترفيها عقوبات شديدة، هتك العرض، والتي تعتبر أكثر أهميّة من التعدي على الجسد والمال "المال يمشي والرجال تجيبه"، أمّا العرض فهو كلّ لا يتجزأ. وهي ممارسات تتجاوز البعد العائلي إلى مجال أرحب وهو القبيلة، ثمّ المجتمع بأكمله. فقد أكّد جمال بن طاهر على تواصل الحرص على شرف العائلة منذ الجاهلية من خلال انتشار ظاهرة وأد البنات، باعتبار المرأة مصدر لتلويث الشرف العائلي وفقا لما دوّنه أبو الطيب المتنبي ضمن بيته المشهور:

---

1 - سوف يقع التطرق إلى هذه المسألة بأكثر تفصيل لاحقا.

2 - Faouzi (Adel), " La nuit de noces ou la verilité piégée ", op-cit, pp 3-24.

3 - أغلب اتجاهات الهجرة الداخلية لمجال المغارب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كانت من المناطق الداخلية حيث تكون الحصيلة الهجرية سالبة في اتجاه المناطق الساحلية التي سجلت بصفة متواصلة حصيلة هجرية ايجابية.

"لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم"، ومن هنا تأخذ مسألة الزنا أبعادا مختلفة من الزاني والزانية. وزنا الرجل لا يمسّ من شرف العائلة ومكانتها، ولا من سمعة الزاني. ومن هنا يتّضح أنّ شرف العائلة مرتهن باستقامة الإناث وتماثل واقع التعامل مع هذه الظاهرة داخل الوسطين الحضري والبدوي بالدواخل التونسية[1].

وقد أورد نفس الباحث في هذا الإطار العديد من الحالات الدالة من ذلك "قتل فتيات من قبل أحد أفراد عائلاتهن لثبوت فقدانهن لبكارتهن، وذلك مهما كانت الأسباب. فهذه "البكر مبروكة بنت علي بن عامر المرعوي ...قتلها أخوها خليفة بن عامر المرعوي لمّا افتضّ بكارتها خليفة بن الحاج إبراهيم"[2] ولم يكلفه ذلك سوى أداء "ديّة قيمتها 500 دينار"[3]. نفس المبلغ دفعه "فرج الطرودي الذي كان خمّاس على حميدة العيّاش بباجة ديّة منصورة اليعقوبية التي قتلها زوجها بوزيّان السمّاني لمّا وجد معها فرج على فعل المنكر، خبّر بذلك مسيعيد كاهية أواسط ذي الحجّة سنة 1155هـ/ جانفي 1743م"[4]. وأخرى "أم السعد بنت عمّار العزيزي البدرية قتلها أخوها الشتيري بن عمّار...حين ظنّ بها السوء أخبر بذلك ... في 26 أشرف الربيعين سنة 1212/ أوت 1797"[5]

تبرز مختلف هذه الوقائع الموثّقة أنّ تعرض المرأة بكرا كانت أو ثيبا إلى الزنا ينتج عنه بالضرورة تدنيس لشرف العائلة، وبالتالي تعرّضها إلى نفس المصير وهو القتل مع اختلاف في الشخص الذي وجب عليه إعادة الاعتبار للعائلة والانتقام من صاحب ذلك "الفعل الشنيع"، ففي حالة ارتكاب البنت البكر للزنا فإنّ الأخ أو الأبّ هو من يتولى زهق روحها، وقد يشتركا في ذلك مثل هذه القضية التي تتعلق ب"بنت قتلها أبوها مصطفى وأخوها حسن"[6]. وفي حالة زواج المعنية فإنّ الزوج هو الذي يتكفل بذلك لأنّ العار يلحق به أكثر مما يلحق بعائلة الزوجة.

النقطة الثانية التي تتطلب التركيز علها في هذه القضايا هو أنّ عملية القتل يمكن أن تنفّذ لمجرّد الشك في إتيان المرأة هذا الفعل ذلك أنّ مجرد التقوّل أو الإشاعة حول سلوك المرأة والشك في عفتها وشرفها يعرضها إلى الموت، وهو ما يبرز من خلال القضيّة الأولى التي تعرّضت خلالها الفتاة البكر إلى القتل من قبل أخيها فقط لأنّه "ظنّ بها السوء". وعموما يعود هذا الموقف من المرأة إلى أسباب اجتماعية وثقافية ترتبط بنظرة الرجل الدونيّة للمرأة في مجتمع أبوي ذكوري فضلا عن الاعتبارات الدينية والإيديولوجية.

---

1 - بن طاهر (جمال)، **الفساد وردعه. الردع المالي وأشكال المقاومة والصراع بالبلاد التونسية (1840-1705)**، منشورات كليّة الآداب منّوبة، تونس، 1995، ص ص 196-195.

2 - دفتر عدد 204، ص 20. أورده جمال بن الطاهر في: **الفساد وردعه**، م س، ص 196.

3 - **نفسه**.

4 - دفتر عدد 34، ص 41. ورد في: **الفساد وردعه**، م س، ص 196

5 - دفتر عدد 291، ص 163. ورد في: **الفساد وردعه**، م س، ص 196

6 - دفتر عدد 112، ص 78. ورد في: **الفساد وردعه**، م س، ص 197.

الفصل الثاني
طقوس الاحتفال البدويّة

المقدّمة

اتسمت الحياة البدويّة إلى جانب خصوصياتها الاقتصادية والاجتماعية بمجموعة من المميزات الثقافية ذات الطابع الاحتفالي التي طبعت حياة البداوة والتي سرعان ما انعكست على حياة المدن إلى درجة يصعب معها التمييز أيّهما كان الأكثر تأثيرا في الآخر البدوي باستقراره وعيشه على أطراف المدن والحواضر، أم الحضري بإغراقه في المحافظة حتى الانغلاق ورفضه للآخر البدوي حتى وإن غيّر نمط عيشه ليتماشى والظرفية الجديدة التي اختارها لنفسه أو فرضتها عليه وضعية الاستقرار.

ويبدو أنّ احتفالات البدوي قد ارتبطت عموما بخصوصيات أنشطته الاقتصادية المتمثلة في هيمنة النشاط الزراعي على اختلاف مظاهره. ورغم ضعف عائداته المتأتيّة من هذا النشاط فإنّ ذلك لم يمنع البدوي من إعطاء حياته العائلية والاحتفالات ذات الطابع الاجتماعي أهميّة برزت من خلال الاحتفال بالزفاف والختان إلى جانب المكانة التي احتلتها الاحتفالات الدينية التي لا تكاد تنقطع على مدار السنة. فإلى جانب الاحتفال بالمواعيد الكبرى التي يلتقي في ممارستها مع أغلب شرائح المجتمع، فإنّ للبدوي اهتمام كبير بالاحتفالات المقامة بالزوايا للتبرّك بالأولياء الصالحين، على غرار "الزردة" التي لا يخلو منها أي مجال، علما أنّ انتشار هذه الاحتفالية مرتبط كما ذكرنا بانتشار الزوايا والاعتقاد في الانتماء إلى الجد المؤسس الذي عادة ما تنسب له العديد من الكرامات. اهتم البدوي بالأولياء الصالحين لاعتقاده الجازم في قدرتهم على إبعاد النحس والعين وفسخ السحر وتقريب البعيد واستجلاب الحظ أو البخت... ساهمت مختلف هذه الاعتقادات في تواصل ظاهرة الاحتفال بالولي الصالح حتى بعد وفاته، وتقام لهذه الظاهرة الاحتفالات السنويّة التي تمتد على أيّام عديدة وتنطلق بعد موسم الحصاد لطلب البركة والاحتفال بوفرة المحصول الزراعي.

يطرح هذا الجزء المتعلق بالاحتفالات البدوية الخوض في تمثل المغاربة لجذور هذه الممارسات وأهميتها والتوقف عند أهم التحوّلات التي طالتها، ومدى تمسّكه بضرورة تواصل مثل هذه التظاهرات الاحتفالية وصمودها رغم التطوّر السريع الذي شهدته حياته ولا تزال، مساهمة في تغيّر الاحتياجات اليومية المرتبطة بمعاشه.

I- الاحتفالات العائلية :

1- الزفاف

***الخطوبة أو الخطبة:**

بعد اختيار العروس، يقع تحديد الشخص الذي سوف يقوم بدور الوسيط بين عائلة الشاب وعائلة الفتاة، وقد بيّنت العيّنة المدروسة ميدانيا اختلافا في طرق التعاطي مع هذه المسألة من منطقة إلى أخرى ومن مجموعة ريفية إلى أخرى.

وغالبا ما تنطلق هذه المرحلة بعد التأكّد من موافقة عائلة الفتاة قبل أن يقدم العريس على اصطحاب عائلته لخطبتها بصفة رسمية، لما في حصول الرفض من إحراج لأفراد العائلتين، لذلك يبحث الشاب في مرحلة أولى على الحصول على موافقة مبدئية ويكون ذلك من خلال التقدّم بنفسه لخطبة الفتاة من عائلتها أو اختيار وسيط لإتمام هذه المسألة. فقد شدد 34% من المستجوبين على ضرورة أن تقدّم الشاب بنفسه لطرح فكرة المصاهرة على عائلة الفتاة، حتى وإن حصل بينه وبينها اتفاق مسبق على ذلك، وحال التقدم للخطبة بصفة مبدئية يتحتم على الشاب إخفاء العلاقة العاطفية التي تجمعه بالفتاة والتأكيد في اختياره لها على نسبها العائلي ورفعة أخلاقها وتربيتها الجيّدة وشرف الذي يناله من حصول المصاهرة بعد موافقة العائلة على طلبه، في حين عبّر 66 % من المستجوبين على أنّه يحبذ إتمام هذه الزيارة من خلال الاستعانة بوسيط يتم اختياره من خارج العائلتين. اختلفت المواقف في الشخصية الأجدر للقيام بذلك بين أن يتم الاختيار على صديق مقرّب من العائلتين ليلعب دور الوسيط ويجنّب كلا الطرفين الإحراج، وبيّن 21 % بالاكتفاء بشخص يحض بالثقة عموما، في حين حبّذ 8 % الباقين الالتجاء إلى شخص له خبرة في هذه المسائل.

عموما ومهما كانت صفة الشخص المؤدي لمثل هذه الخدمة، فقد أكّدت العيّنة المدروسة على ضرورة تقديم عائلة الخطيب بصورة لائقة أمام عائلة الخطيبة وحصول ذلك بحضور الأبّ أو كلا الوالدين دون حضور الفتاة المعنية بالخطبة من منطلق التمسك بالحياء والحشمة وتحاشي الخوض في هكذا مسائل. ويغلب أن تكون الشخصية التي وقع عليها الاختيار لكي تعلب دور "الموفّق بين راسين في الحلال"، شيخا وقورا عنده "سمعة باهية بين الناس"، أو امرأة معروفة لدى مختلف العائلات تسهّل التواصل بينها بوصفها "خاطبة"، وخاصّة بالنسبة للزيجات التقليدية التي تخضع لشرط التوافق بين العائلتين.

تلتقي الخاطبة[1] في مرحلة أولى بأمّ العروس وتخبرها بنيّة ولد فلان خطبة ابنتها " ثمّ تقوم الأم

1 - بيّن الباحث منير رويس أنّ الخاطبة كانت موجودة منذ العهد الحفصي وتكون عموما من القريبات التي يسهل دخولهنّ إلى المنازل وهي موجودة أيضا لدى العرب منذ القديم. **الزواج في العهد الحفصي**، أطروحة لنيل شهادة

بإبلاغ الأبّ، ومن هنا تنطلق رحلة التقصيّ عن العائلة وعن العريس المتقدّم لمعرفة مدى ملائمة هذا الخطيب للارتباط بالفتاة المتقدم لخطبتها. وبعد أن ينال القبول من العائلة وخاصّة من والد الفتاة يقع إبلاغها أو أخذ رأيها في المسألة. وعموما أورد المستجوبون أنّه يحقّ للفتاة الرفض أو القبول وأنّ رأيها يأخذ به ونادرا ما يقع تزويجها دون رغبتها، لأن حصول ذلك أمر مستهجن يؤدي إلى فقدان الأبّ لاحترام المجموعة بعد أن أجبر ابنته على الزواج كرها دون رضاء منها.

يتم إعلام عائلة العريس عن طريق الوسيط بالموافقة مما يفتح الباب لتحديد موعد الخطبة الرسمية التي يتّم خلالها التعارف بين العائلتين بحضور الوسيط تكريما له على الجهود المبذولة ونجاحه في المهمّة التي أوكلت له، مع المساهمة في تقريب وجهات النظر بين العائلتين. وتقوم عائلة الفتاة بالتحضير لاستقبال الضيوف وإعداد وليمة عشاء أو غداء فاخر وغالبا ما يتم ذلك في العشاء عندما تكون العائلتين متجاورتين.

يرمز تنوّع الأطعمة المعروضة لمستوى الحفاوة التي تبديها عائلة العروس وتعبيرا عن فرحتها بحصول المصاهرة، لذلك فإنّه مهما كان المستوى الاجتماعي لعائلة البنت فإنّها مدعوّة لتقديم أجود أنواع الطعام والشراب.

يعرض أهل الخطيب عن الإقبال على الأكل قبل حصول موافقة عائلة العروس. ويتم ذلك من خلال طلب علني عادة ما يصدح به عاليا والد الشاب قائلا: جيناكم خاطبين راغبين في بنت الحسب والنسب، فيردّ عليه والد الفتاة: جازاتكم يا سيدي ومبروكة عليكم"، مدّا يده لمشابكته بيد والد العروس وقراءة الفاتحة ترميزا لحصول القران وإبرام الاتفاق بين العائلتين[1]، عندها تنطلق الاحتفالات بين الحضور في كنف زغاريد النسوة من العائلتين ويقبل الحاضرون عندها على تناول الوليمة سويّة.

تستعد عائلة العريس من جانبها لهذا الموعد مسبقا من خلال شراء هديّة للعروس، وتقوم أمّه بتقديمها عربون ارتباط وألفة ومحبة، كما تقدم شوالا أو "قفّة" مصنوعة من السعف توضع داخلها جميع مستلزمات الخطبة الموسومة بـ"عشاء العروس" المتكوّن غالبا من لحم ضاني ومستلزمات طبخه فضلا عن جانب من الغلال والحلويات حسب عادات الجهة إلى جانب نصيب من الحنّاء والسواك و"اللبان" أو العلكة ... وتتفنن كلّ عائلة في تنويع الهدايا المقدّمة لعروس المستقبل تأكيدا للوجاهة والكرم ...وفي بطلان الاتفاق المبدئي بين العائلتين إبان موعد الخطبة فإنّ عائلة الفتاة تصرّ على أن تحمل عائلة الشاب جميع ما استجلبته من هدايا حال المغادرة.

يقع خلال هذا اللقاء الأوّل الاتفاق على جميع مستلزمات الزواج وأهمّها الصاغة[2] والحنّة[3] ويوم الزواج، ومحل السكنى، وملابس الزوجة أو "الكسوة" وغيرها[4]. وهي من العادات القديمة التي توارثتها

دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية تونس1999-1998، ص ص 295-263.

1 - قراءة الفاتحة في هذا اللقاء الأوّل كما ذكر المستجوبين تأتي في إطار "ربط كلام" وهناك بعدها مباشرة احتفالية تسّمى قراءة الفاتحة أيضا يقدّم فيها الخطيب في إطار عائلي موسع الخاتم وتسمّى لدى البعض نهار تلبيس الخاتم

2 - الصاغة هي طاقم الذهب الذي يطالب به العريس ليقدّمه للعروس يوم إمضاء الصداق.

3 - يطالب العريس أيضا بتقديم هدية لعروسه في شكل ملابس تضمّ عادة كسوتين كاملتين في الخطبة مع تقديم الخاتم وثلاث كساوي عند كتابة الصداق مع الصاغة .

4 - سوف نأتي على مختلف هذه الترتيبات لاحقا.

الأجيال رغم تطوّر أساليب وطرق التعبيرعنها وكيفية انجازها، بحيث يتعين أن تعبّرعائلة العريس عن رضاها التام بجميع شروط عائلة العروس وذلك قبل الشروع في الإعداد لمستلزمات الزفاف.

*** قراءة الفاتحة أو "تلبيس الخاتم":**

يمثّل هذا اليوم الاحتفالية الثانية التي عادة ما تحصل بعد الخطبة بأسبوع أو أسبوعين، حيث تقام في منزل عائلة الفتاة الذي يتم فيه إعلان الخطبة للقريب والبعيد، وتشريك الأقارب والأصدقاء من الطرفين.

تنقسم هذه الاحتفالية إلى مرحلتين مرحلة أولى يجتمع فيها الرجال بحضور الخطيب ووالده وأعمامه وأخواله وكل أقاربه وأصدقاءه من الرجال، أما في الطرف المقابل فيحضر والد الخطيبة وإخوتها وعمومتها وأخوالها وأقاربها من الرجال. وعادة ما يحضروالد العريس مصحوبا بإمام المسجد أو بشيخ كبيرمعروف بتديّنه قصد التبرّك وقراءة الفاتحة والدعاء للعروسين قبل أن تقدّم للحضور الحلويات والمشروبات احتفاء بالحدث السعيد.

وتقوم مجموعة من النسوة اللاتي يقع اختيارهنّ من قبل أمّ العروس بإطلاق الزغاريد، فيظهر عندها العريس ليقدّم جانبا من النقود لأمّ العروس كي تعمد إلى قسمته بين المحتفلات بصفة متساوية. ولا يلزم العريس بمبلغ معيّن بقدرما هو مطالب بالخضوع للعادة حيث لا يسمح له بتجاهل مثل هذا الطقس في الخطبة، وإن فعل فإن ما يأتيه يعتبر مستهجن بين الناس لأنه يشكل دلالة على اتصافه بالبخل واتسام شخصيته باللؤم. ويتم بعد ذلك تقديم الطعام لأقارب العريس في قاعة مستقلة أوّلا على أن يتم الاهتمام ببقية الضيوف لاحقا[1].

أما الجزء الثاني من هذه الاحتفالية فيخّص العروس التي تكون قد تزيّنت لاستقبال خطيبها ليقوم بوضع خاتم الخطوبة بإصبعها وربط الساعة اليدوية "منقالة" بمعصمها[2]. وقد يرفقهما بقطعة من الحلي الذهبي و"كلّ قديروقدرو"، أي أنه يمكن أن يضيف إلى ما هو مطالب بتقديمه هدية ذهبية أخرى وذلك حسب بسطه وسعة إمكانياته المادية.

يقدّم الخطيب أيضا هدايا عديدة للعروس في هذه المناسبة تتمثل في الملابس من أقمشة وملابس داخلية وأحذية وعطور وحنّاء وفواكه جافة وعلب قيافة أوزينة "ماكياج"، وغيرها من اللوازم الخاصة بالنساء. وتوضع الهدايا بطريقة منظمة في حاويات مخصّصة لذلك تسمّى "كنسترو"[3]

بعد تلبيس الخاتم تقوم إحدى المقرّبات من الخطيب وعادة ما تكون الأخت الكبرى أو الخالة بطابع الحنّاء على كفّ العروس معلنة بذلك على انتهاء جميع مراسم الاحتفال. وبداية من إعلان الخطبة يصبح الزوج مطالب بتقديم هديّة لزوجة المستقبل وزيارة عائلتها للتهنئة بمناسبة الأعياد الدينية كالمولد النبوي الشريف، ورأس السنة الهجرية، وعاشوراء، وعيد الفطر، وعيد الأضحى، ويوم

---

1 - يتم إحضار الطعام المعروض في هذه الاحتفالية يكون من قبل عائلة العروس أو الفتاة المتقدم لخطبتها.

2 - لم نتمكّن من معرفة ما يرمز إليه طقس تقديم الساعة اليدوية في الخطبة مع اقتناء الخاتم الذي هو تقليد تشترك فيه مختلف جهات البلاد التونسية تقريبا.

3 - الكنسترو ويجمع على الكنستروات ويتراوح عددها عادة بين 5 و 8.

"القرش" وهو اليوم الذي يسبق أوّل أيّام رمضان وليلة منتصف رمضان، وليلة السابع العشرين منه أو ليلة القدر، وليلة رأس السنة الميلادية.

أكّد المستجوبون على أنّ هذه العادة منتشرة في مختلف مناطق الإقليم لدى الحضريين والريفيين وتأخذ صبغة أكثر إلزامية في الأرياف باعتبارها تحيل رمزيا على تجديد للعهد المبرم بين العائلتين. ولا يشترط حضور الزوج بشخصه في مختلف هذه المناسبات بل بوسعه الاستعانة ببعض أفراد العائلة كالأم أو الأخت أو كلاهما معا للقيام بما يتعين تقديمه من هدايا خلال تلك الزيارة.

وقد أورد البرزلي حول هذه المسألة ما نصه "أنّ فلان زوّج ابنته من فلان وأنّ الزوج هاداه في الأعياد كعادة النّاس"[1]، مما ينهض حجة على أنّ ظاهرة المعايدة وتقديم الهدايا في المناسبات بين العائلتين المتصاهرتين تعود إلى فترات سبقت عصر البرزلي.

أمّا عن نوعية الهدايا التي تقدّم من قبل الزوج فقد أشار البرزلي أنّ الزوج قد "دفع له [ويقصد صهره] قطنا وكتّانا عمل منه ملحفة ومنديلا كانوا يعطونها للزوج يلبسها في الأعياد، كعادة الناس"، وهو ما يحيل على أنّ نوعية الهدية وقيمتها مرتبطة بمستوى الزوج الاجتماعي وإمكانياته المالية وبما تحتاجه العروس للزينة من لباس وحليّ أو من مستلزمات وأثاث لمنزل الزوجية، حيث تحتفظ الزوجة طيلة مدّة الخطبة بهذه الهدايا لتنقلها عند زفافها ضمن جهازها إلى دار زوجها.

كما يطالب الزوج بالاستمرار في تقديم الهدايا تعبيرا منه على تواصل المودّة بينه وبين الفتاة التي اختارها للزواج، لأن الانقطاع عن هذه العادة يفهم منه انتهاء رابطة المودّة وبالتالي فسخ الخطبة، وهي من الطرق المعتمدة للتعبير ضمنيا عن ذلك إلى حدّ الآن. فعندما يقرّر الزوج فسخ خطبته وحتى لا يضع نفسه في وضعية محرجة أو "يقعد في الحشمة" أمام أهل العروس عند إعلامهم بقراره فإنّه يستبق ذلك بالامتناع عن الزيارة في مثل تلك المناسبات. وهو ما نجد له صدى في بعض التفسيرات التي قدّمها مؤلف النوازل حل إشارته إلى أن الخطيب قد: "فعل ذلك مرارا، فإذا جاء وقت الدخول كتبوا الصداق"[2] وهو طقس لا يخلو أيضا من حصول اتفاق مادي بين الزوج ووليّ العروس حول قيمة المهر حسب ما حدده العرف ونصّت عليه العادة دائما: "وذكروا فيه النقد والمهر والرّباع وهي عادة"[3]. ويتمّ ذلك دون إشهار في البوادي على عكس الحواضر التي عرفت بتحديد المهر مسبقا أيّ عند الخطبة "ودفع الزوج للجماعة عرسه مرارا لأنّ العرب إذا طلبت دفعوا أعراسهم إليهم وعادة البلد عدم ذكر نقدهم ومهرهم إلى يوم العرس والدخول"[4]. وتسمح مثل هذه العادة للزوج بالسعي لجمع المهر المطلوب بعد الزواج. "وقد عرف في الكثير أنّهم يتزوّجوا بما ليس عندهم ثمّ يسعى فيه ويجمع النقد وبخاصّة البوادي، وهذا أحسن صواب، أنّ الزوج لا يحمل في المهر على الملأ، وإنّما تنظر حاله ويسأل جيرانه ومن يعرفه، فإن لم يظهر مال حلف وتركه"[5]. ويلتزم وليّ العروس في المقابل بتجهيزها من مال صداقها على ما

1 - **فتاوي البرزلي**، م س، ج2، ص ص350

2 - **فتاوي البرزلي**، م س، ج2، ص351

3 - **نفسه**، ج2، ص351

4 - **نفسه**، ج2، ص351.

5 - **نفسه**، ج 2، ص 52.

جرت به العادة وما لم يبحه الشرع "إنّ إلزام المرأة أن تتجهّز بصداقها إلى زوجها مسألة لا أصل لها في المذهب إلاّ الجري على حكم العرف"[1].

ويبدو أنّ اهتمام العائلة التونسية بمسألة تحديد قيمة الصداق نقدا واختلافها حسب المعايير التي أسلفنا، قد تراجعت لصالح قيمة رمزية موحّدة ذكرها المستجوبون وهي منتشرة في مختلف الأوساط الاجتماعية المتمثلة في دينار واحد لا غير يقدّمه الزوج لعروسه عند عقد القران، في حين تواصل بالمقابل التأكيد على الصداق النقدي المتمثل في طاقم من الذهب الخالص يقدّمه العريس هديّة تختارها العروس مسبقا ولا يتمّ عقد الزواج إلاّ بعد اقتنائها مع حضور اختلاف في قيمتها من عائلة إلى أخرى.

ومن العادات التي تواصلت أيضا "جهاز" العروس، وهو أيضا من مظاهر التباهي لدى العائلات التونسية عموما ولا يختلف الأمر كثيرا لدى البوادي والأرياف بل يتصل الاختلاف والتفاوت في القيمة والأهمية أساسا بالوضعية الاجتماعية للعائلتين المتصاهرتين، حيث يبدو من خلال النماذج التي اطلعنا عليها أنّ العروس يمكنها أن تتجهّز بكل ما تحتاجه في منزلها الجديد باستثناء بعض الأثاث الذي يطالب الزوج باقتنائه على غرار تجهيز غرفة النوم وغرفة الجلوس وغرفة الأكل. أما باقي المستلزمات المتمثلة في أواني الطبخ والأغطية وملابس العروس وأدوات التجميل فتحضرها الزوجة حال التحاقها بمحلّ الزوجية.

ويتصل انتشار هذه العادات بتنوّع مستلزمات الحياة العصرية وخروج الفتاة للعمل بما يجعلها قادرة على المشاركة في النفقات والحرص على اقتناء مقتضيات الحياة الزوجية دون حاجة لتدخل بقية أعضاء العائلة، باستثناء الحصول منهم على بعض الهدايا. هذا التطوّر الذي تحوّل بَعْدُ إلى تنافس بين الفتيات في اقتناء أفخر التجهيزات المنزلية والشخصية لا نجد له نفس الصدى في الفترات السابقة. فقد أوردت أجوبة الشيخ أبو القاسم عظّوم بعض النماذج المعبرة بخصوص تجهيز العروس تحيل في مجملها على ارتباط ذلك بما تحتاجه للزينة، وخاصّة في فترة ما بعد الزواج. ويتولى والدها تجهيزها باستعمال معين الصداق المقدّم من قبل الزوج. كما يكون بوسعه المساهمة شخصيا في ذلك من خلال تقديم هدايا أُطلق عليها اسم "العارية"[2]. فقد ورد في إحدى النوازل التي تعود إلى سنة 995هـ/ 1587م توصيف بالغ الأهميّة لجهاز عروس جهّزها أبوها "رداء أبيض للفراش بخمس دنانير نواصر ومسندا قليعيا قرقرا بثلاثة دنانير ونصف الدينار نواصر وثلاثة مضارب بثمانية دنانير نواصر، كلّه طبع بأحد عشر دينارونصف دينار نواصر، وقمجّة عقيق بسبعة دنانير ونصف دينار نواصر، وكمير عقيق بثلاثة دنانير نواصر ونصف دينار وتلميطة بدينار ونصف دينار نواصر ومقياس جاموس بدينار وثلاثة أنصاف نواصر أُجَراء العروسة على سبيل العادة ومسند أبيض بثلاث ربيعيات نواصر وأربعة قواص ومسند جديد مزهّر بدينار وثمن دينار نواصر، وأنّه [أي الأب] اشترى لها من ماله رداء قليعة بثلاثة وعشرين

1 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج8، ص 80.

2 - العارية حسب ما ورد في الأجوبة هي هدايا تقدم من عائلة العروس للفتاة قصد الزينة والتجميل لفترة معيّنة يمكن بعدها للعائلة أو لأحد أفرادها استرجاعها، ومدلول ذلك أنّ الجهاز يمكن أن يكون على سبيل الإعارة لا التملّك. أنظر أيضا رويس(منير)، **الزواج في العهد الحفصي**، م س، ص ص 305-295.

دينار نواصر وونيستين وخلاخل فضة بطابع تونس وزنه رطل واحد ونصف رطل"[1] وذكر أنّ ما اشتراه من ماله كان على وجه التجميل والعارية لا على وجه التمليك، كما أكّد نفس المصدر "أنّ كثرة الصداق لمكان الجهاز في عوائد النّاس"[2]

كما أوردت نوازل الونشريسي أنّ: "رجلا تزوّج امرأة بكرا...وكان نقدها خلال فضّة قيمتها عشر دنانير ذهبا، وأقراص ذهب من دينارين وعقد جوهر قيمته ستة دنانير ذهبا وشقة كتّان بلدية العمل وفضلة خام ووقاية شرب نصف رطل وكتبوش حرير وثوب زردخان وملحفة قطن. كل ذلك من الجديد الوسط وهديّة طعام"[3].

*** العرس**[4]

تكتسي احتفاليات الزواج أهميّة خاصة لدى المجتمعات العربية عموما ولدى مجتمعات المغارب فيما يهمنا، حيث يقع الاستعداد لها مسبقا ولفترة مبكّرة جدّا. ورغم محاولة تبسيط العديد من عادات الزفاف والاستغناء عن بعضها، فإنّ هذه المسألة ما تزال تنهك ميزانية العائلة وتدفع الشباب إلى تأجيل إتمام مختلف تلك المراسم المكلفة جدا.[5]

ويسمى أوّل أيام الاستعداد للزفاف بالنسبة للفتاة بـ"نهار الحمّام"[6] ويتمثّل في استدعاء العروس لأترابها من بين الأقارب والجيران لمرافقتها للاستحمام في أحد حمّامات المدينة القريبة من مكان إقامتها. وتجتمع الفتيات في منزل العروس وينطلقن من هناك في اتجاه الحمّام تتوسطهنّ العروس مرتدية "السفساري" و"متغنبزة بيه" يعني أنّه لا يظهر منها إلاّ وجهها. وهنّ يغنّين ويزغردن طول الطريق الفاصل بين منزل العروس والحمام. فقد أشار العديد من المستجوبين أنّ الخروج للحمام كان يتم مشيا على الأقدام قبل أن تظهر وتتنوّع شبكة النقل التي أصبحت تربط الأرياف بالمدن، وبذلك أصبحت المسألة لا تستغرق بعض الدقائق حتى يحلّ ركب العروس و"دايرتها"[7] (أو من يرافقنها) بالحمام حيث تخصص لها غرفة للجلوس وتتم مرافقتها للاستحمام بالزغاريد والشموع والبخور، وخروجها من بيت الاستحمام بنفس الطريقة. وتطالب العروس بهذه المناسبة بتوفير مستلزمات الاستحمام لكافّة مرافقاتها ودفع الأجرة الجماعية من المال الذي قدمه العريس لها مسبقا. كما تدفع أجرة التنقل والحلويات والمشروبات التي توزّع على إثر الاستحمام مباشرة وعند العودة إلى المنزل حيث تعرض أمّ العروس أو خالتها وجوبا طعام الغداء أو العشاء للـ"دايرة" ثمّ تحضر "الحنّانة" التي تقوم بوضع الحنّة في يديها وقدميها وإتمام ذلك لمن ترغب في ذلك من المرافقات وذلك على مدى ثلاث ليالي متتاليات، وفي كل

1 - عظوم، **الأجوبة**، م س، ج2، ص 38-37.
2 - عظّوم، **الأجوبة**، م س، ج2، ص 39.
3 - الونشريسي، **المعيار** ، ج3، ص100.
4 - حول مفهوم المصطلح واستعمالاته أنظر **لسان العرب**، مادة عرس، ج IX، ص 131.
5 - أكّدت العديد من الدراسات التي تناولت ظاهرة عزوف الشباب عن الزواج أنّ السبب الرئيسي لهذا العزوف هو كلفة الزواج الباهظة مقارنة بالأجور المتواضعة التي يحصل عليها الشباب في بداية حياتهم المهنية.
6 - جرت العادة أن يكون ذلك يوم الاثنين إذا ما حدد يوم الزفاف بالسبت أو يوم الثلاثاء إذا كان الزفاف بالأحد.
7 - دايرة العروس هي مجموعة الفتيات من أترابها اللاتي قبلن مرافقتها للحمام والبقاء معها كامل اليوم ومرافقتها في مختلف الفعاليات المتصلة بالاحتفال بالزفاف.

ليلة من هذه الليالي تجتمع النسوة من الأهل والأقارب للغناء والرقص، وتُقدّم لهنّ أنواع من الحلويات والمشروبات والفاكهة الجافة.

في هذه الأيّام تقوم عائلة العروس أيضا بتحضير "الجهاز" أو "الفرش" وذلك بتخصيص غرفة من غرف المنزل لتوضيب كلّ ما ابتاعته العروس لمنزلها الجديد من حاجيات المنزل، مثل لوازم الطبخ والزينة والأغطية والزرابي والمفروشات والملابس والأدوات الإلكترو منزلية، حيث يعرض جميعها أمام الضيوف قبل أن يقع توجهها إلى منزل الزوجية.

يتمّ رفع الجهاز من منزل العروس إلى منزل زوجها في اليوم الذي حدد لعقد الصداق أو يوم "الملاك"[1]، وهذا اليوم يعتبر هو "نهار العرس بالحق" فيه يعقد بصفة قانونية عقد الزواج على يد عدل مختص ولا يتم ذلك إلاّ بعد تقديم "الصاغة": "ما يجي أسود على أبيض إلاّ ما يحضر الذهب ويسيل الدمّ"[2]. وهي من العادات التي يشترك فيها سكّان جهة الشمال الغربي على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والثقافية.

وتتم كتابة العقد إمّا في منزل العروس أو في مكتب العدل أو في مقرّ البلدية كلّ حسب إمكانياته، وفي جميع الحالات تستقبل عائلة العروس، العريس وجماعته ويقومون بإطعامهم مما قاموا بتوجيهه من لوازم الضيافة كالخروف وبقية المشتريات أو "القضية". يضم "الملاك" الذي يقدّمه العريس لعروسه هدايا تشبه ما قدّمه في تلبيس الخاتم غير أنها أرفع قيمة وعددا تساوقا مع طبيعة المناسبة أو خصوصياتها.

ويبدو واضحا من خلال العيّنة المدروسة أنّ المهر الذي يقدّم للعروس قد فقد أهميته عند كتابة عقد الزواج، ذلك أنّ العقد يكتب بمهر رمزي، يحدّد حسب العرف بدينار واحد، يقدّمه العريس للعروس أمام العدل قبل إمضاء العقد. علما وأنّ المهر في باقي بلدان المغارب ما يزال يمثّل شرط مهّم ترتفع قيمته حسب المستوى المادي للعريس.

فقد جاء في إحدى فتاوى البرزلي "أنّ من فرائض النكاح الصداق، ربع دينار أو ثلاثة دراهم، وأن لا يشترط إخفاؤه، وفي مسائل الرماح الربع دينار ستّة جدد تونسية وذكر عن شيخنا الإمام أقلّه سبعة جدد تونسية، ولعّل كل واحد تكلم على قدر درهم زمانه والرجوع إلى السنّة الدرهم الشرعي وقدره"[3]

وبالعودة إلى كتب الفتاوي حول مسألة عقد الزواج والمهر، استطعنا تحديد بعض النقاط التي تستوجب التوضيح. فقد أورد الونشريسي أنّ مهر البدوية يختلف عن مثيلتها الحضرية، "أنكحة البادية، والعادة أنّهم لا يسمّون صداقاتهم ولا يشهدون عليها وقت العقد، لكن عند الابتناء [و] العادة أنّ الصداق عندهم معروف مقدّر لا يزداد لجمال ونحوه ولا ينقص لقبح ونحوه [4]. يثبت هذا المقتطف

1 - ملّك عليها في المنطوق المحلي أو عقد عليها يعني عقد قرانهما.

2 - الأبيض هو الورقة التي يكتب فيها العقد والأسود هو لون الحبر المستعمل في الكتابة والذهب هو شرط العروسة والدمّ المقصود به الخروف الذي يقدّمه العريس ليذبح في ذلك اليوم في منزل العروس و العجل الذي يذبح في منزل العريس ليطبخ كما سيأتي لاحقا.

3 - **فتاوي البرزلي** ، ج2، ص178.

4 - الونشريسي، **المعيار**، ج3، ص 305.

الاختلاف بين الحضر والبدو في مسألة الصداق كما يثبت التقاء المجموعتين في كتابة العقد عكس ما روّج عن المجتمع البدوي أنّه لا يعترف بالعقد المكتوب ويلتجئ في أغلب الحالات إلى الزواج المبني على القبول الشفوي. ورغم ذلك فإنّ الفقهاء لا يعترفون بعقود البدو وهو ما يبرز في هذه المسألة التي أوردها الونشريسي عن: "رسمين أحدهما ثبت عند مسدد[1] بالبادية والآخر عند قاضي بلد بأمر السلطان.... الرسم الذي ثبت بالبادية لا يصح العمل به لما علم من مسدد البادية من قلّة المعرفة وضعف الدين وغير ذلك مما يمنع الوثوق بهم"[2].

يرتبط بعقد النكاح شرط الصداق: فقد "شرط رجل على الزوج ثورين اثنين كبيرين فلمّا كان وقت دخوله بها وجّه هديته عجلتين اثنين عوضا عن الثورين...فقيل: احبس العجلتين عندك واذبح من متاعك ما يزيل العار ففعل ذلك"[3].

تطرح هذه النازلة نقطتين أساسيتين الأولى ترتبط بنوعية الشرط "ثورين" ليقع ذبحهما يوم الزفاف وطبخهما للحضور، وهو ما يحيل على وجود عادة تقديم الأكل للحضور يوم العرس باعتماد اللحم كعنصر أساسي في نوعية الطعام المقدّم.

أما النقطة الثانية فتبرز من خلال رفض والد العروس للهدية المقدمة والتي لا تتوافق مع ما تمّ اشتراطه وهو ما يعتبر عدم احترام لذات الوالد أمام الحضور بتبديل "الثورين" ب"عجلتين"، واعتبار ذلك "عارا" ألحقه العريس بصهره يجب تلافيه، إذ يبدو واضحا أنّ أضحية الاحتفال يوم الزفاف في عادة هذه المجموعة تكون من الثيران وهو ما دفع بصاحب الاحتفال إلى القبول بتعويض الهدية المقدّمة بثور من كسبه. وتؤكد هذه الحادثة تكرر هذا الشرط في عقود الزواج والصداق من ذلك أنّ "رجل أنكح ابنته البكر رجلا وشرط عليه مع الصداق هديّة كبشا وثورا"[4].

المسألة الثانية التي تطرح في هذا الإطار ترتبط بالزواج بين الحضريين والبدو وما ينتج عنه من اختلافات في العوائد. فقد أورد عظّوم في أجوبته: أنّ "رجل من أهل الحاضرة أعطى ابنته البكر في حجره لرجل من أعيان الأعراب وشيوخهم، وقبل الزوج المذكور منه ذلك ووقع بينهم الإيجاب والقبول كما يجب بشهادة جماعة من المسلمين من العدول وغيرهم من أهل الحاضرة وغيرهم وانفصلا على ذلك، غير أنّهما لم يسمّيا قدر الصداق، وإنّما هو على حكمه وسبيله...وإذا طلب الزوج الدخول بالزوجة فلها تقدير الصداق إن تراضيا بقدر وإلا فلها صداق مثلها في الدين والجمال والنسب والمال والزمان والمكان"[5]

يبدو واضحا من خلال ما تضمنه فحوى النازلة حضور اختلاف بين عادات البادية والمدينة في الزواج وتحديدا في ما يتعلق بالصداق، الذي يحدّد مسبقا بين الطرفين ويدرج ضمن الإيجاب والقبول في المدن، في حين بالمقابل يعتبر مسألة ثانوية في البادية تحدّد في فترة لاحقة عادة ما تكون مباشرة قبل

1 - "المسدد بالبادية حاكم بينهم...شاهد وحاكم يكتب صدقات النساء". الونشريسي، **المعيار**، ج4، ص 109

2 - **نفسه**، ص99

3 - **نفسه**، ج3، ص43.

4 - **نفسه**، ج3، ص 46.

5 - عظوم، **الأجوبة**، ج2، ص82.

الدخول بالعروس.

أما الوجه الثاني للاختلاف بين المجالين فيتصل بمقاييس تحديد الصداق، حيث أنّ صداق البادية معروف ومحدّد لا يتغيّر، بينما يتغيّر صداق المدينة بفعل الزمان والمكان والانتساب والوضع الاجتماعي والمادي للعائلة بل ويتعدى ذلك إلى الاعتبار بمقاييس الجمال والحسن والترف والرخاء والسعة.

*** مراسم العرس: الوطيّة أو الحنّة:**

هي حفلة تقام في منزل العروس تخص عائلتها وأصدقاء العائلة "الحضّارة" على نفقة العروس وعائلتها يقدّم فيها الطعام والمشروبات ثم الحلويات خلال السهرة، تتزيّن خلالها العروس وتظهر أمام الحضور بملابس متعددة أثناء السهرة "تجلس بمفردها في تصديرة وهي كراسي أنيقة معدّة للغرض تختلف من منطقة إلى أخرى وحسب درجة سعة العائلة، (فمن تصديرة الفضّة وهي أرقى الأنواع إلى تصديرة السعف وهي أبسطها). ويتداول الحضور على تهنئة العروس وتقديم الهدايا في شكل مبالغ مالية تتفاوت من حيث القيمة حسب عديد المقاييس مثل القرابة والمستوى الاجتماعي أو باعتبارها مسألة رد دين بين العائلات. فقد تواترت في حديث المستجوبين فكرة "فلان يسالني فلوس على خاطر جاني في عرس ولدي ولا في طهوروولا في وطيّة بنتي ولا حتى في نجاح أحد الأبناء أو البنات"، وعليه تصبح مجاملة صاحب العرس بالحضور والدفع[1] فرض عين واجب من يتجاهله يتسبب في قطع العلاقات بينها وهو تصرّف منبوذ لدى العموم في هذه المناطق. وقد تأخذ المسألة من وجهة نظر أخرى حتى وإن لم يكن هناك سالف دين مدلول عدم احتقار الآخر: "إلّي ناداك واجبو [أجبه] عيب المحقرانية". وإجمالا يدخل هذا السلوك في إطار التضامن والتآزر بين العائلات في مثل هذه المناسبات المكلفة جدا. وهو سلوك لا يقتصر على وطيّة الفتاة بل نلاحظ حضور نفس التصرفات بمناسبة "حنّة" الراجل أو وطيّة العريس كما سيأتي لاحقا.

يمثّل اليوم الموالي للوطيّة ، يوم راحة بالنسبة للعروس يليه مباشرة يوم الزفاف.

أمّا بالنسبة للعريس فإنّ ليلة الحنّة تكون سابقة ليوم الزفاف، يتمّ خلالها استقبال الحضّارة من العائلة ومن خارجها من الأصحاب والجيران وزملاء العمل، ويحقّ لأيّ فرد من أفراد العائلة أن يستدعي للحضور من يشاء. وتنطلق هذه الاحتفالية بتقديم طعام العشاء لكل الحضور وقد يتواصل ذلك إلى وقت متأخّر من الليل. ويرافق ذلك أهازيج "الغناية" ونغمات الموسيقى الصادرة عن الفرق المستأجرة من قبل العريس أو أهله لإحياء الحفل[2]. كما يدفع الحضور لهذه الفرق إمّا لطلب تهنئة صاحب الفرح أو لطلب ترديد أغنية معيّنة أو معزوفة موسيقية، وكذلك يفعل صاحب الفرح لتحيّة

1 - تختلف تسمية الهديّة التي تقدّم للعروس والعريس في الحنّة فهي الدفوع والرمو والقصعة، وعادة تقدّم هدية العروس بطريقة سريّة يعني يمرره المعطي وتأخذه العروس دون أن تتصفحه وتضعه في سلّة وضعت بجانبها لهذا الغرض. بينما تختلف المسألة بالنسبة للرجل، لأنّه يقع استعمال مضخّم الصوت للإعلان عن اسم القصّاع والمبلغ الذي قدّمه، بل ويقع تسجيل ذلك على كرّاس خصّصت للغرض، وفي ذلك تأكيد على مسألة السلف والدين التي تتصف بها مثل هذه الممارسات.

2 - الفرق الموسيقية الأكثر تداولا في مثل هذه المناسبات لدى الأرياف هي فرق المزود والطبّال.

من حضر فرحه وتستعمل في ذلك ترديدات مثل: "من عند السلطان" أو "والد السلطان قال على راس من حضر وفرح لينا" أو "من عند فلان بن فلان قال على راس السلطان وفرحه". وقد يتبادل أفراد من الحضور التحيّة بهذه الطريقة أمام صعوبة الالتقاء في زحمة الاكتظاظ وبالنتيجة تتمكّن الفرق إلى جانب أجرتها المحددة مسبقا مع صاحب الفرح من جني أموالا إضافية من الدفوع" و"التشييد".

في الجزء الأخير من السهرة تبدأ عملية الحنّة المتمثلة في وضع منضدة كبيرة في وسط الحضور يوضع فوقها صحن حنّة ترشق داخله شمعة من الحجم المتوسط و"كنسترو" مملوء بالفاكهة الجافة والحلوى، وتشرع أخت العريس أو خالته أو عمّته مصحوبة بالفتيات من الحضور في تخضيب الأصبع الأصغر من اليد اليسرى تلك التي سيُلبس فيها الخاتم يوم الزفاف، مع التصفيق والزغردة والصلاة على النبيّ درءا للعين. ثمّ يتقدّم الحضور من الرجال بدءا بمن لم يتزوجوا بعد يليهم المتزوجون لتخضيب أصابعهم على نفس الشاكلة مقابل دفع بعض المال، بينما يقوم أحد المنتسبين إلى الفرقة بذكر اسم الشخص باستعمال المصدع: " من عند فلان بن فلان" (مع التصريح بالمبلغ علنا) وتنصرف النساء حال الانتهاء من ذلك إلى الداخل وتعود الفرقة للغناء من جديد حتى نهاية الحفل.

ويبدو من خلال كتب الفتاوي أنّ ظاهرة الدفع للعروس على اختلاف التسميات تعود إلى فترات قديمة، فقد أورد الونشريسي ضمن مدونة فتاواه النازلة التالية: "سئل عن الذّي يفعله الناس إذا تزوّج الرجل أهدى إليه إخوانه الجزور[1] وغير ذلك ثمّ يقول الباعث عند بنائه إنّما بعثت إليه شيء إذا تزوّجت يبعث إليّ بما بعثت إليه"[2].

كما ورد في الإجابة "ليس في الهدايا ولا في التحف مكافآت إلاّ من اشترطها عند إرسالها، وفي الوثائق المجموعة[3]: ما يهديه الناس بعضهم بعضا عندنا من الكباش والجزور والخبز عند نكاحهم ثمّ يطلبون المكافآت بالقيم... ونزلت قديما وحديثا ببلدنا وقضي لطالب المكافآت بالقيم لأنّ ضمائر الباعثين والمبعوث إليهم تتعقّد على هذا، فصار الضمير شرطا، والذي تنعقد ضمائرهم عليه فاسد، لأنّ الرجل يبعث إلى صاحبه جزورا فيقضي للباعث على المبعوث إليه بقيمة الجزور التي بعثها وقت قبض المبعوث إليه إن كانت مجهولة الوزن فإن كانت معلومة الوزن صرف الوزن، ونزلت عندنا. وكان قد بعث المبعوث إليه الجزور إلى الباعث قدرا من لحم من صنيعه فطالبه بما أكل عنده بالقدر إذ طلبه الباعث بجزوره وقال: دعوته في سابعي وأطعمته، فقضى عليه بقيمة ما أكل عنده وإنّما ذكرت هذا لما فيه من الفقه في انعقاد الضمائر كالشروط، والعرف عندنا في طلب الناس المكافآت عليه ولو كان في بلد لا عرف فيها فلا يقضي فيه بثواب، وليس هذا بخلاف لما سبق، لأنّ هذا قد تقررت به عادة..."[4]

1 -الجُزُور في معجم المعاني الجامع: ما يصلح لأن يذبح من الإبل ويقال للبعير هذه جزور أي سمينة وجمعها جزائر، والجزور تنحر عند جمع الناس وأجزر فلانا: دفع له شاه تصلح للذبح نعجة أو كبشا أو عنزا وفي الحديث الشريف: بعث بعثا فمروا بأعرابي له غنم فقالوا: أجزرنا. وجَزور والجمع جَزْرٌ وهو يجزّ صوفه من الغنم.

2 - الونشريسي، **المعيار** ، ج 9، ص 180.

3 - ابن فتوح(ابن عبد الواحد السبتي ت 460أو462هـ/ 1068 - 1070 م)، **الوثائق والمسائل المجموعة من كتب الفقهاء الأربعة على ألفاظهم ومعانيهم**، السفر الثاني، نسخة إلكترونية مخطوطة: webislam.com.

4 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ص180.

يبدو من خلال معروض النازلة المطروحة للنظر فقهيا أنّ مسألة القصعة أو "الجزور" كما ورد على لسان الفقهاء في هذه المرحلة من تاريخ البلاد التونسية كانت منتشرة وكانت لا تخضع للقانون الشرعي بل للقانون العرفي، لذلك أطنب الفقهاء في تفسيرها وبيّنوا أنّ اشتراط الإرجاع فاسد فقهيّا. لكن يبدو أنّ العرف في مثل هذه المسائل تأثيره على المجتمعات أقوى، لذلك تمكّنت هذه العادة رغم رفضها فقهيا من الصمود وأخذت أشكال متنوعة من ذلك تحوّل محتواها من تقديم الطعام إلى تقديم مساهمة مالية فقد ورد في كتاب الجواهر المختارة "مسألة العروس عند أهل البادية يجتمعون عليه، ويعطونه كل واحد بحسب حالته من يسر أو عسر، دراهم، فبعضها على جهته حين يجلب له المدّاح، والمدّاح يفرح بالمعطي ويمدحه ويصفه بالكرم ونحوه من الفضائل الحاملة على الزيادة في الإعطاء...وكل من أعطى شيئا في ذلك الوقت يترقّب أن يردّ إليه في مثل تلك الحالة"[1] الهدية النقدية لم تلغ في مثل هذه الاحتفالات الهديّة العينية في البوادي فقد "جرت عادته في البادية بأنّهم يهدون للعروس حيوانا وزرعا وزيتا ونحو ذلك وكل من أتى بهديّة تلقاه أهل العروس بالطبل والدقّ"[2]

كما أشار المستجوبون من جهة الشمال الغربي أنّه إلى فترة غير بعيدة كانت "القصعة" تقدّم يوم الزفاف لمنظم الاحتفال في شكل آنية كبيرة مملوءة بالكسكسي ومزيّنة في الأعلى بلحم الخروف والحلوى والبيض، حتى يقبل الحضور على تناولها ويدخل ذلك في إطار المساعدة في مصاريف الاحتفال.

كما يبدو واضحا أنّ "الجزور" التي يهديها الناس فيم بينهم في أفراحهم ليس لها تمثّل واحد، فهي عينيّة ونقدية ومتفاوتة الحجم والقيمة. فقد وردت ضمن معيار الونشريسي مسألة تتعلّق بما "يهديه الناس في أعراسهم بعضهم لبعض من الدراهم والدنانير والجزور وهل يجوز هذا؟ وهل يقضى بها عليهم مثل إن كان؟ إنّما يعطونها على وجه السلف على أنّه إن كان للمهدي عرس كان عليه مثله فهو سلف وهو جائز يُقضى بمثله وإن كان على وجه الهبة له وليس على وجه السلف وهم يطالبون بذلك ويلزمونه، فهو هديّة فاسدة يحكم فيها بالقيمة إن كان طعاما أو لحما وإن كان مما له ميل كالدنانير والدراهم بالمثل"[3].

"وسئل أبو محمّد بن أبي زيد[4] عمّن يُهدى له طعام فيرد هو أيضا على المهدي طعاما، وأصل الهديّة لم تكن على وجه الثواب لكن على ما يهدي بين الجيران..."[5]

"وسئل ابن وضاح من قبل المعلم محمد بن خميس عن ليلة الحجوز وما يفعله أهل بلدنا فيها:

1 -- الزيّاني (أبي محمد عبد العزيز بن الحسن) ت 1055هـ/ 1646م ، **الجواهر المختارة مما وقف عليه من النوازل بجبل غمارة**، الجزء الثاني، دراسة وتحقيق غنيّة العطوي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، 2013-2012، ص 245.

2 -**نفسه**، ص245.

3 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ص 181

4 - هو أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمان بن أبي زيد النفزي القيرواني، ولد بالقيروان سنة 310هـ، الموافق 922م وهو من أعلام المذهب المالكي وقد لقّب بمالك الأصغر، توفّي في سنة 386هـ الموافقة لسنة 996م. عن كحالة (عمر رضا)، **معجم المؤلفين**، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 4 مجلّدات، 1993.

5 - الونشريسي، **المعيار**، م س، الجزء التاسع، ص 182-181.

فأجاب بأنّ ذلك مكروه وعابه عيبا شديدا"[1]

أمّا حول مسألة الإطعام في الأعراس فقد ورد في المعيار "ما جرت به العادة في بوادينا من الطعام للمرأة عند الدخول بها فيما يصنعه وليّها إمّا من الهديّة التي يشترطونها أو من غيرها، ويدعو الناس إليها... وكذلك أيضا يصنعون طعاما يخصّون به الشهود الذين يتولّون الشهادة على عقدة النكاح... وكذلك يصنعون طعاما للأقارب عند الدخول، يصنع ذلك الرجل المتزوّج فيسوقه إلى المسجد أو يدعون إليه إلى داره...وكذلك جملة طعام العرس وهداياه، فإنّ [هذه] البلوى قد عمّت بذلك كثيرا"[2]

تطرح هذه المقتطفات عديد النقاط التي حاولنا استجلاءها مع المستجوبين. ويبدو أوّلا أنّ المجتمع البدوي إبان تأليف الونشريسي لمعياره خلال القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، قد تخطى الزواج العرفي إلى اعتماد العقود المكتوبة. وفي هذا المستوى يبرز تأثّر البدو بالحضّر عند استقرارهم واعتمادهم على العدول والشهود الشرعيين ممن توفروا على دراية ومعرفة بعلوم الدين، فضلا عن إتقان الكتابة ودقة التسجيل. بل إنّه كثيرا ما يقع تعيين أربع عدول أو ثلاث لإتمام ذلك رغم أنّ كتابة العقد لا تستوجب أكثر من عدل واحد، وهو ما يحدث في المجال الحضري عموما، وقد تفسّر هذه الظاهرة بموقف الفقهاء من البدو ووسمهم بعدم الخضوع للقوانين الشرعية والإيغال في التعدي على غيرهم وممارسة النهب والسرقة والحرابة مما يجعلهم غير مؤهلين للشهادة، لذلك يتم جلب العدل والشهود من خارج المجال البدوي ودفع مقابل للعدول يتقاضونه ويتقاسمونه فيم بينهم.

المسألة الثانية التي يثيرها المقتطف هي مسألة الإطعام وهي ظاهرة انتشرت كما ذكر السائل في عصره في الأعراس لدى عائلة العروس والعريس على السواء وذلك يوم الزفاف في البوادي. وهي ظاهرة يستهجنها الفقهاء من المجال الحضري بل ويسمونها بـ" البلوى" أيّ المصيبة العظيمة التي انتشرت في المجال البدوي. وهذه الظواهر المستجدّة على مجتمعات المغارب في هذه الفترة رغم استنكارها من قبل الفقهاء فإنّها قد تمكنّت من الصمود حتى أيّامنا، وهو ما أطنب المستجوبون في وصفه والتركيز عليه ضمن حال تعرّضهم إلى العادات المشتركة بين المجموعات الريفية على اختلاف مناطق استقرارها ضمن مجال الشمال الغربي من البلاد التونسية.

تبدو احتفالات الزواج لدى البدو بسيطة، لكن تحت تأثير الاختلاط بالحضر، أخذت هذه الاحتفالات صبغة معقّدة نسبيا[3]، وأصبحت تستوجب حضور عدول الإشهاد الذين يتولون صياغة العقد كما حضور الشاهدان، بينما لم يكن مثل هذا الأمر يستوجب أكثر من قراءة الفاتحة وإشهار الزواج. ولمّا أصبح للفتاة حق إبداء الرأي في تزويجها، فإنّ ذلك بات يحصل عبر شخص مقرّب ينوب عنها، أو عن طريق انفراد العدل بالعروسين لسماع الإيجاب والقبول من الطرفين، قبل الإمضاء على العقد.

---

1 - **نفسه**، ج11، ص298-294-293.

2 - **نفسه**، ص216.

3 - أورد منير رويس أنّه في العهد الحفصي، "كانت الاحتفالات في الأرياف تتميّز بالبساطة وباستعمال عدد محدود من الآلات وتقترن الاحتفالات بالرقص والألعاب كالفروسية والمصارعة والمبارزة بين الأقوياء داخل القبيلة ذاتها بين مختلف العائلات المتصاهرة أو المتحالفة". **الزواج في العهد الحفصي**، م س، ص ص 341-306.

ومن المسائل المتصل بتنظيم حفل الزفاف أكّد المستجوبون على ما يصاحب ذلك من غناء ورقص ودقّ الطبول، وهي من العادات التي يشترك فيها البدو والريفيين على حدّ السواء مع اختلاف في نوعية الموسيقى المحبذة في مثل هذه المناسبات. ولا نعلم ما إذا ما كانت هذه العادة بدويّة أخذها الحضر عنهم بعد استقرارهم وتحت تأثير صلة الجوار التي جمعت بينهم؟ فقد أورد الونشريسي مسألة تعرض من خلاله إلى سؤال حول "من ترك زوجته تمشي إلى عرس...ولاسيما إذا كان في العرس ما لا يباح أو وقع في التفرّج ما لا يستباح وقلّما تخلو أعراس النساء عن مثل ذلك؟"[1]

أمّا البرزلي فقد أورد نصّا جاء فيه أنّ "الوليمة هي العرس نفسه لا الإملاك، وفيه عن بعض المتأخرين لا يحلّ لذي الهيئة أن يأخذ بعنان دابة وليّته إذا أخرجها إلى زوجها إذا كان معها لَهْوُ وزمر، ولا يلزم الزوج غير إطعام النساء اللواتي يقدمن على العرس على قدر طاقته. ويجوز [في أعراس القرويين] الأكل من الطعام الذي يعمل من عقد المحجورة من غير سرف. وسئل بعضهم عن شراء الرق الذي يكتب فيه الصداق وأجرة الكاتب على من تكون؟ قال: الذي يتوثّق لنفسه وهو ولي المرأة...وأجرة الماشطة على المتعارف من الناس... لا يقضى على الزوج بأجرة الماشطة على الجلوة إن امتنع من ذلك ولا بأجرة ضارب دفّ ولا كبر...قلت: والعادة اليوم أنّ أجرة الصداق على الزوج وكذلك ما يعطيه لكاسية الحليّ إذا زيّنتها له... الهدوة وضرب الطبل أو ما يترتّب على ذلك... "[2]

أمّا حول ظاهرة الغناء والموسيقى التي ترافق أيّام العرس فقد جاء في فتاوى البرزلي تأكيد من الفقهاء على ضرورة النهي عن استعمال أنواع معيّنة من الآلات الموسيقية مثل "البوق والطنبور وصوت العود والمزمارات والبرابط[3] والمسايق" ومختلف "آلات الملاهي" وبالمقابل أجازوا استعمال "الدف المفشي من جهة واحدة وهو المدوّر وقيّده بعض العصريين من شيوخنا بما إذا لم يكن فيه وتروشناشن، وهي آلة من نحاس مجموعة معلّقة في أطرافه لها رنين عند التحريك[4] والكرك[5] والمزهر والكبر"[6]. أمّا الغناء فقد نهوا عنه سرّه وعلانيته"[7].

قدم صاحب المعيار وصفا لاحتفالية العرس ذاكرا أنّ: "وصف العرس أن يحضر المزامير ويذبح ثورا أو ثورين أو أكثر، كل واحد على حاله فيجتمع الفسّاد ويخرجونهم إلى موضع واسع، فيجلبون الخمر ويشربونها وإن كان بالليل يحضرون النساء الزواني مختلطات معهم، ويجتمع أهل الموضع، الرجال معهم النساء فوق أسقف الديار، وعلى الجدران والطرق، وكذلك الزواني معهم بالنهار مرّة في شكل الرجال ومرّة في شكل النساء...ويقول أهل الزوجة لابدّ لك من هذا وإلا لا ترى العروس في دارك"[8].

1 - الونشريسي، **المعيار**، م س ، ج 8، ص ص 45-44.
2 - **فتاوي البرزلي**، م س، الجزء الثاني، ص 179.
3 - البرابط جمع بربط وهو نوع من أنواع العود.
4 - **نفسه**، ص 435.
5 - ورد في هوامش الصفحة 432 من **فتاوي البرزلي** تعليق من المحقق ذكر فيه أنّ الكرك أو الكرج آلة طرب فارسية.
6 - **نفسه**، تكرر ذكر هذه الآلات الموسيقية في الصفحات 435-433-432-431.
7 - **نفسه**، 435.
8 - **نفسه**، ج3،ص 251.

بعيدا عن هذه النعوت التي لا يستغرب صدورها عن شخصيات دينية[1]، فإنّ هذا التصوير لاحتفالية العرس الذي يجمع النساء والرجال في مكان واحد يكون شاسعا بما يجعله قادرا على استيعاب أعداد غفيرة من الحضور الذين يتشاركون في الطعام والشراب والرقص والاستمتاع بالموسيقى، وهو مشهد تكرر في توصيف المستجوبين بخصوص احتفاليات الزفاف، وبالتالي فبالرغم عن الموقف الديني الرافض لهكذا احتفالات فقد تمكّنت المجموعات الحضرية والريفية على السواء داخل المجال المدروس من المحافظة عليها. ولا يبدو أنّ ظاهرة الاختلاط في الأعراس بين النساء والرجال ظاهرة حديثة مرتبطة بتطور الذهنيات وانتشار التعليم المختلط الذي فرضته دولة الاستقلال بقدرما هي ظاهرة اجتماعية تضرب جذورها عميقا في طبيعة المجتمع التونسي المنفتح في معظم مكوّناته على الثقافات وحضارات الأخرى.

ومن العادات التي تواصلت والتي لها علاقة وطيدة باحتفالية العرس، عدم انقطاع التوادد والاحتفالات بعد ليلة العرس، فانطلاقا من اليوم الموالي للعرس والذي يطلق عليه في الخطاب الشعبي "نهار الصباح" والذي يتميّز باحتفالية تسمى "قصعة الصباح" المتمثلة في تقديم الطعام والهدايا من قبل عائلة العريس لضيوفهم من عائلة العروس. وتختص بهذا العمل أمّ العريس وإن كان يتيما فخالته في جوّ من البهجة والفرحة والألعاب كالجري وراء العريس بالعصا ومحاولة ضربه من قبل أصدقائه وأترابه، ويكون عليه أن لا يمكنهم من ذلك بمحاولة استباقهم في جوّ تملؤه قهقهات النسوة وهنّ يتابعن هذا المشهد ويصفقن ويشجعن العريس على مزيد الإسراع في الجري حتى لا يكون فريسة سهلة لأترابه[2]. وفي نهاية هذه الاحتفالية تغادر عائلة العروس محملة بالهدايا والحلويات لتواصل الاحتفال في بيت والديها بمعية الجيران والأهل من النساء اللاتي قدمن لتهنئة الأم بزواج ابنتها، فتقدّم لهم من الحلوى والمشروبات...وتمتنع عن زيارة ابنتها حتى بلوغ اليوم السابع.

وفي اليوم السابع للعرس وهو اليوم الذي تستقبل فيه الزوجة أهلها لأوّل مرّة في منزل زوجها تقوم بطهي الطعام للحضور لأوّل مرّة منذ دخولها بيت الزوج، لأنّ العادة أنّ العروس تمنع من دخول المطبخ من يوم زواجها إلى يومها السابع. أمّا عن نوعية الطعام الذي يقدم بهذه المناسبة فيتم باستعمال "القضية" (المستلزمات) التي تجلبها أم العروس حيث يمنع على العروس استعمال مئونة منزل زوجها. وتحتوي تلك المستلزمات على اللحم والكسكس والطماطم والتوابل والزيت والخضر والغلال والفواكه الجافة والمشروبات والحلويات ... وتقدّم مختلف الأطعمة التي طبختها العروس لكل أفراد عائلة الزوج والأقارب والأصدقاء، وهي الفرصة الأولى لامتحان قدرة العروس على الطبخ أمام الجميع. وفي جوّ احتفالي حميم بين العائلتين والحاضرين وبعد الإطعام تنطلق "السهرية"[3] بزغاريد النسوة وغنائهنّ على إيقاع "الدربوكة".

---

1 - حول اختلاف مواقف الفقهاء من مسألة الاحتفالات الموسيقية ينظر روبس (منير)، **الزواج في العهد الحفصي**، م س، ص308.

2 - تواتر هذا الوصف تقريبا في مختلف الحوارات التي جمعتني بنساء مسنّات متحسّرات عن تراجع الاهتمام بمثل هذه العادات في الزواج نتيجة انتشار عادة أخرى حديثة بديلة وهي سفر العروسين منذ نهاية الاحتفال بليلة الزفاف إلى إحدى المناطق السياحية لقضاء عطلة بمفردهما.

3 - وتطلق في الخطاب الشعبي على الاحتفال الليلي الذي يقام في المناسبات العائلية مثل الزواج والختان وما شابه ذلك.

وبعد هذه الاحتفالية يكون بوسع العروس زيارة عائلتها محملة بقفّة تحتوي كل أنواع الطعام هدية من زوجها إلى عائلتها. وعادة ما ترافقها في هذه الزيارة الأولى حماتها (أي أم زوجها) فتمكث معها ليلة واحدة ثم تتركها في ضيافة عائلتها وتغادر، وفي ذلك تأكيد على استبشار أم العريس بالزوجة الجديدة وتعبيرعن فرحها بانضمامها إلى عائلة زوجها.

هذه العادات الاحتفالية بـ"نهار الصباح" و"نهار السابع" وجدنا لها صدى في مناطق أخرى من مجال المغارب، ففي الجواهر المختارة للزيّاتي[1] ورد في إحدى نوازل جبل غمارة شمال المغرب الأقصى: "أنّه في البادية... المرأة تزور أهلها من دارها تحمل معها خبزا ولحما وحيوانا كبقرة أو شاة، وتمكث عندهم ما شاء الله"[2]. وهذه الزيارة تكون مجاملة من عائلة الزوج التي قبلت مسبقا ما قدّمته عائلة العروس فقد ورد بنفس المصدر" بعد أكلها من الذي يبعثه أولياء العروس يوم السابع"[3] وإلى جانب ذلك فهي "إذا رجعت إلى دارها أعطاها أهلها طعاما أو حيوانا أو نحو ذلك على قدر حالهم"[4]. كما تمت الإشارة إلى عادة "نهار الصباح" في معرض الحديث عن عائلة العروس: "وقد بعث لهم أولياء الزوج يوم الصباح طعاما"[5].

كما تعرض الونشريسي إلى عادة "يوم السابع" مشيرا إلى: "دعوته في سابعي وأطعمته"[6] وهو ما يحيل على انتشار هذه العادات الاحتفالية في البوادي والأرياف ليس فقط في البلاد التونسية بل وأيضا في مختلف بوادي وأرياف المغارب، وهي عادة قديمة لم تندثر رغم رفض الفقهاء لها وحثّهم على تجنّبها "ينبغي التحفظ من هذه العادة المذمومة المحدثة"[7].

2- "الطهور" أو الاحتفال بختان الأطفال:

ما يزال المسلمون يعتبرون الختان علامة تميّز المؤمن عن الكافر، وأصل الدعوة إلى ختان الأطفال واردة في التوراة عند اليهود على أن يقتبس عنهم ذلك كل من المسيحيين والمسلمين. والختان هو المصطلح الأكثر شيوعا عند الفقهاء المسلمين ويعني في كل الأحوال بتر جزء من العضو التناسلي للذكر أو الأنثى. ويتمّ الختان عند اليهود حال بلوغ اليوم الثامن للولادة، أمّا بالنسبة للمسلمين فلا توجد سنّا محددة حتى وإن تم الإجماع على القيام بذلك قبل سن البلوغ.

أمّا مصطلح "الطهارة" فيعطي مفهوما مغلوطا عن طبيعة المرأة والرجل بوصفهما كائنان لا يتوفران على الفضيلة بالفطرة ولا بالنظافة بحكم تكوينهما. حيث يشير أبو القسم خلف بن عبّاس الزهراوي الطبيب في ذكر أساليب ختان الذكر في عصره: "إنّي وجدت الجمهور من الصنّاع والحجّامين

1 - الزيّاني (أبي محمد عبد العزيز بن الحسن) ت 1055هـ/ 1646م ، **الجواهر المختارة مما وقف عليه من النوازل بجبل غمارة**، الجزء الثاني، دراسة وتحقيق غنيّة العطوي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، 2013-2012

2 - **نفسه** ص 248

3 - **نفسه** ص 248

4 - **نفسه**، ص 248.

5 - **نفسه**، ص 248.

6 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ص180.

7 - الزيّاتي، **الجواهر المختارة**، م س، ص245.

يستعملون التطهير بالموسى والمقص ويستعملون الفلكة والرباط بالخيط والقطع بالظفر. وقد جرّبت جميع هذه الوجوه فلم أجد أفضل من التطهير بالمقص والرباط بالخيط لأنّ التطهير بالموسى كثيرا ما تلوذ له الجلدة لأنّ الجلدة أو الغلفة طبقتان فربّما قطعت الجلدة العليا وبقيت الطبقة السفلى، فيضطرّ إلى قطع آخر وألم مستأنف. والتطهير بالفلكة لا يؤمن معها قطع الإحليل لأنّه ربّما دخل في ثقبها وأمّا التطهير بالظفر فربّما قطعت الجلدة وفسد عملك أو كانت جلدة الصبي قصيرة بالطبع فكثر ما يولدون كذلك لا يحتاجون إلى تطهير وقد رأيت ذلك. وأمّا التطهير بالمقص والرباط والخيط فالتجربة كشفت لي فضله، لأنّ المقص متناسب القطع من أجل أنّ الشفرة التي من فوق كالشفرة من الأسفل فمتى عصرت يدك قطعت على قياس واحد وفي زمن قصير زمام الخيط...لا يقع معه خطأ البتّة. ووجه العمل أوّلا أن توهم الصبي ولاسيما إن كان ممن يفهم قليلا أنّك تربط الخيط في احليله فقط وتدعه إلى يوم آخر ثم فرّحه وسرّه بكل وجه يمكنك ذلك منه وما يقبله بعقله. ثمّ توقفه بين يديك منتصب القامة ولا يكون جالسا. وأخبأ المقص في كمّك أو تحت قدمك لا تقع عليه عين الصبي البتّة ولا شيء من الآلات ثم تدخل يدك إلى احليله وتنفخ في الجلدة وتشيلها إلى فوق حتى يخرج رأس الاحليل ثم تنقّيه مما يجتمع فيه من الوسخ، ثم اربط الموضع المعلم بخيط مثني، ثم اربط أسفل منه قليلا رباطا ثانيا، ثم تمسك بإبهامك والسبابة موضع الربط الأسفل إمساكا جيّدا وتقطع بين الرباطين. ثم ارفع الجلدة إلى فوق بسرعة وأخرج رأس الاحليل، ثمّ أترك الدم يجري قليلا فهو أفضل وأقل لورم الاحليل، ثم تنشّفه بخرقة رطبة ثمّ ذرّ عليه من رماد القرم اليابس المحرق فهو أفضل ما جرّبته أو دقيق الحوّاري فهو أيضا فاضلا. ثم تحمل على الذرور من فوق في خرقة خصّ بيضة مطبوخة في ماء الورد مضروبة بدهن الورد الطريّ الطيّب تتركه عليه إلى يوم آخر ثم تعالجه سائر العلاج إلى أن يبرأ"[1].

وعموما يبدو أنّ الختان[2] لا يزال من الاحتفالات الكبرى لدى المجموعات الريفية المتصلة بالعينة المدروسة مع ارتباط ذلك بمسحة دينية وهالة من القداسة والطقس الاحتفالي. فقد أشار قرابة 96% من المستجوبين أنّهم معنيين بهذه العادة وأنهم يمارسونها في إطار احتفالي يتفاوت من حيث الأهمية حسب العائلات. فقد لاحظنا أنّ هذه العادة وعلى الرغم من تواصلها قد تراجعت من حيث طقس الاحتفال، وذلك من تضييق الاحتفال في الإطار العائلي الذي لا يتجاوز أفراد الأسرة أي الأب والأم والأبناء 37%، إلى الاحتفال بذلك في إطار عائلي موسّع من خلال تشريك الأعمام والأخوال والخالات

1 - الزهراوي(أبو القاسم خلف بن العبّاس(ت 1013)، **التصريف لمن عجز عن التأليف، المشهور بالزهراوي في التداوي بالأعمال بالأيدي مع أشكال آلات الجراحة**، المطبعة للنشر، ص ص 401-391.

2 - يستعمل علماء الشرع واللغة مصطلحات عديدة حال الإشارة إلى الختان مثل الخفض والخفاض والاعذار. وتستعمل لغة التخاطب التونسية كلمة الطهور للذكر والأنثى. وهذه الكلمة الأخيرة تبيّن أنّ الختان في فكر الناس، يشغل دورا تطهيريا لمن تمارس عليه هذه العادة.

يقول ابن منظور(ت 1131): "الختن أبو امرأة الرجل وأخو امرأته وكل من كان من قبل امرأته والجمع أختان، والأنثى ختنة وخاتن الرجل الرجل إذا تزوّج إليه. **لسان العرب**، مجلّد 13، ص ص 139-138. وفي نفس المعنى، الزبيدي، **شرح تاج العروس**، ج 9، ص ص 190-189.

كما جاء لدى ابن قيّم الجوزية(ت 1351) في كتاب "**تحفة المودود بأحكام المولود**": "إنّه لا ينكر أن يكون قطع هذه الجلدة علما على العبودية، فإنّك تجد قطع الأذن وكيّ الجبهة ونحو ذلك من الرقيق علامة لرقهم وعبوديتهم حتى إذا أبق ردّ إلى مالكه بتلك العلامة".

والعمّات وأبناء العمومة وأبناء الأخوال 25 % أو الاحتفال بذلك في بدعوة الأقارب والأصدقاء 35 % من المستجوبين.

ولا يتجاوز الاحتفال بالختان عموما الليلة الواحدة مقارنة باحتفالات الزفاف التي تدوم أيّام وليالي، غير أنه يشترك معه في عادة إحضار الحنّاء، فإن كانت العروس تخضّب أطرافها ثلاث ليالي متتاليات، فإنّ الصبي تزيّن يداه وقدماه بالحنّة ليلة واحة قبل خضوعه لعملية الختان. وتقوم بهذه المهمّة والدته ويفسّر ذلك بتعنّت الطفل في الاستجابة التلقائية للزينة، لذلك وفي إطار محاولة طمأنته تقول الأم بذلك. في جوّ احتفالي كبير تحضره النساء والرجال أيضا وتنطلق الاحتفالية بأغنية دينية تسمّى "التعشيقة"[1] فيها ذكر للرسول تبرّكا بدخول الطفل "دين الإسلام"، ثمّ ترفق بأغاني احتفالية متنوّعة حسب الأذواق والإمكانيات المتاحة لصاحب الفرح أيّ والد الطفل، ويتراوح ذلك بين استضافة فرق السلامية 70% والمزود 39% والفرق النسائية 6% والموسيقى الشرقية 31% والموسيقى الغربية 18%. حيث لاحظ المستجوبون من جيل ما فوق الخمسين سنة، أنّ هذا النوع من الموسيقى الغربية يحبذها الشباب لذلك يخصص لها الجزء الأخير من الحفل "باش يرقصوا عليها ويعملوا جوّ"[2].

أمّا يوم الختان فهو يوم مشهود ينطلق من منزل الطفل حيث يجتمع الحضور، ثم يستعدّون للزيارة[3] التي تتم في شكل محفل يتقدّمه الطفل راكبا حصانا أوراجلا أو محمولا على الأعناق حسب سنّ الطفل، يرافق هذا المحفل فرقة تتكوّن من الطبّال والزكّار، وفي الأثناء يتوقف المحفل خاصة عندما يقترب من مناطق سكنية ويقومون باستعراض تتخلله رقصات من أعضاء الفرقة وأيضا من الحضور من النساء والرجال إلى أن يصل الموكب إلى موضع الزاوية أو القبّة المبنية من الحجر والمدهونة عادة باللون الأبيض أو في شكل مجموعة من الأحجار المصفّفة في شكل دائري أو مستطيل، فيقدم الطفل بعض الشموع ويشعل إحداها كما يضع بعض النقود يستحسن أن تكون في شكل قطع نقدية متفاوتة القيمة. كما يقبّل الأحجار تبرّكا وتفعل النساء المرافقات نفس الشيء فيم يكتف الرجال بالمشاهدة. ثم يعود المحفل سيرا بنفس الطريقة إلى أن يصل منزل أولياء الصبي المحتفى بختانه، عندها يقع استدعاء

1 - سمّيت كذلك لأنّ محتواها يحيل على عشق الرسول وتقول الكلمات:
يا عاشقين رسول الله* الصلاة عليه
سيدي النبي وفرحنا بيه* الصلاة عليه
صلّوا عليه ميّة ميّة* الصلاة عليه
على قد حبوب الكروية* الصلاة عليه
صلوا عليه ألاف ألاف * على قد شعور السالف
صلوا عليه يا حضّار * على قد الشعرة في الأطيار
سيدي النبي يشفع فينا صلوا عليه...

2 - في المقابل أكد 7 % من المستجوبين أنّهم لا يستمعون للموسيقى إجمالا لأسباب دينيّة، فضلنا عدم الخوض فيها في هذا الجزء، وأجلنا ذلك للجزء الخاص بتطور سجل القيم لدى سكان الأرياف عموما وجهة الشمال الغربي تخصيصا.

3 - زيارة ضريح الوليّ الصالح الذي تنتسب له المجموعة أو العائلة للتبرك والحصول على الدعم المعنوي، حتى لا تحصل مكيدة أو عراقيل تعيق السير العادي للاحتفال.

"الطهّار"[1] وعند دخوله لينجز المطلوب يكون الطفل قد تحضّر لذلك من خلال لباس الجبّة التونسية التقليدية، وتكون الأم قد ملئت قصعة من النحاس بالماء ووضعت فيها الكثير من ذهبها فتقوم بوضع قدمها في الماء داخل القصعة وهي تبكي وتدعوا لابنها بالسلامة، والنساء من حولها يلاطفنها والطبّال يطبّل والقصاب يعزف والمغنّي يغنّي أغنية متداولة تتصل بهذه المناسبة ليس فقط في جهة الشمال الغربي بل وفي مختلف جهات الجمهورية مع بعض الاختلافات في النطق[2]. بعد ذلك يوضع الطفل في السرير وتجلس والدته بجانبه ويوضع "كبوس"[3] الأب أو الجدّ بجانبه ويدخل الحضور تباعا للتهنئة وتقديم القصعة في شكل مبلغ مالي يوضع داخل "الكبوس" حذو "المطهّر"، ويخرجون تباعا من غرفة الطفل ليستقبلهم أحد أفراد العائلة ويوصلهم بالترحاب إلى القاعة أو المكان المخصّص لتقديم واجب الضيافة من الطعام، فيأكلون ثمّ ينصرفون وهكذا حتى نهاية الاحتفال لا يتوقّف الإطعام إلى ساعة متأخرة من الليل.

يبدو واضحا من خلال هذا الطقس الذي لا تختلف في ردهاته معظم المجموعات المقصودة بالمعايرة، أنّ الختان عادة قديمة غالبا ما يتم ربطها بسلامة التدين وتوثيق رابطة الإسلام رغم أنّ ذلك الدين لم يدع صراحا إلى الختان لا في القرآن ولا فيما أوردته السنة من الأحاديث، لذلك أبدت المجموعات المدروسة تمسّكا كبيرا بهذا الطقس الاحتفالي الديني، معتبرة الطعن في ذلك مسّ من عقيدتها، لذلك لم تتورّع تلك الجماعات أحيانا عن مقاطعتنا والصدوف عن التحاور معنا، وذلك بالرغم عن كرم أخلاق منظوريها وشهامتهم ورحابة صدورهم، وهو ما اضطرّنا إلى العدول عن طرح بعض الأسئلة المرتبطة بعادة الختان.

أمّا عن ختان الفتيات فإنّه من الأمور التي يستهجن الخوض فيها لعدّة اعتبارات أهمّها الحشمة والحرام " يزّي عيب وحرام آش قاعدة تقول يا بنتي توّا ما لقيت ما تحكي؟"[4]

1 - هو عادة رجل كبير في السنّ يمتلك خبرة في الختان بحكم الممارسة. ويلبس لباس تقليدي ويحمل معه حقيبة تحتوي على الأدوات اللازمة لذلك. كما أكّد لنا المستجوبون أنّ هناك الآن من أصبح يلتجئ للطبيب للقيام بعملية الختان بطريقة صحيّة وذلك من خلال أخذ موعد مسبق مع أحد الأطبّاء في المدينة الأقرب، ليتمّ التنقل بالطفل مرفوقا بعمّه وخاله وبعض النسوة من المقرّبين للعائلة ليزغردن عند إتمام العملية ويعفى الأبّ والأم من هذه المهمّة رأفة بهما. وقد يفضّل قدوم الطبيب إلى منزل الصبي لإجراء ذلك التدخل الذي يكتسي عندها طابعا تمريضيا بحتا.

2 - من كلمات هذه الأغنية :

طهّر يا المطهّر * صحّ الله يديك

لا توجعلي وليدي * ولا نغضب عليك

الطهور طهّرته * والعلام علمته

وإذا عطاني ربي * نروّح ليه بمرته (بمعنى أزوّجه)

وهي الصيغة هي المتواترة لدى حضر مدينة تونس وفقا لما تناقله المنشدون منذ رؤول جورنو والطاهر غرسة

3 - غطاء للرأس خاص بالرجال يسمى "الشاشية". وتمكن عملية الخياطة والغسل من الحصول على "كبوس" يُعمد لاحقا إلى صبغه وكرده حتى يتحوّل إلى شاشية.

4 - تلك كانت الإجابة التي جوبهنا بها كلما حاولنا الاستفسار بخصوص مسألة خفاض الفتيات. وهو رفض يمكن أن نعيده إلى الانقراض التام لمثل هذه الممارسة في واقع هذه المجموعات وانمحائها الكامل من ذاكرتها تماما.

3- تحضير "العولة" أو المئونة في المنزل:

تختلف جاهزية العائلات للقيام بتحضير العولة حسب عدة مقاييس أهمّا:

- الاختلاف بين سكان المدن ونظرائهم في الأرياف
- الاختلاف في تواصل هذه العادة لدى أفراد العائلة الواحدة حسب الأجيال
- اختلاف القدرة على إتقان هذه العادة لدى النساء
- اختلاف بين النساء العاملات ونظيراتهنّ من النساء ربّات المنازل
- تطوّر نمط العيش وتنوّع مصادر الحصول على هذه المنتجات جاهزة

ساهم تطوّر نمط العيش لدي المجتمعات المعاصرة في التخلي عن العديد من العادات والتقاليد التي كانت تلتجئ إليها العائلة التقليدية من ذلك عادة تحضير "العولة" في المنزل المتمثلة في تحضير بعض المواد الغذائية بكمّيات استثنائية وتصبيرها أو/ وتخزينها ليتم استهلاكها على مدار السنة.

ساهمت عديد العوامل في تراجع انشغال العائلة وخاصة النسوة داخل العائلات الحضرية منها والريفية بعادة تحضير العولة لتوفير مئونة العائلة من المواد الغذائية لمدّة طويلة تصل إلى سنة "عولة العام". وسنحاول في هذا الجانب من عملنا تسليط الأضواء على مدى تراجع هذه الظاهرة لدى العائلات التونسية عامة، ولدى متساكني جهة الشمال الغربي تحديدا، وذلك من خلال الاستجواب الذي أجريناه مع المجموعات المقصودة ضمن الدراسة الميدانية، تلك التي شملت كما أسلفنا 100 عائلة من أوساط اجتماعية مختلفة. وقد أفرز هذا الاستجواب تأكيد 95 % من العائلات تمسكهم بهذه العادة وارتباطها تحديدا بفصل الصيف وبالمقابل اعتبر 5 % فقط منهم أنّ هذه العادة لم تعد تتماشى مع الوضع الاقتصادي والاجتماعي الحالي المتّسم بسهولة الحصول على مختلف هذه المنتجات على طول السنة عبر اقتنائها من المتاجر الكبرى نظرا لضغوط الحياة المهنية واليومية وباعتبار أن مثل هذه العادات تحتاج إلى تخصيص وقت طويل ومعرفة جيدة ونمط عيش خصوصي.

تحيل هذه الأرقام على صمود هذه العادة لدى هذه المجموعات الريفية ولنا أن نتساءل عن الأسباب التي ساهمت في تواصلها وعن نوعية المنتجات التي ترتكز عليها "العولة" ومختلف المحطات الاحتفالية التي تواكبها.

ترتبط "العولة" لدى سكان جهة الشمال الغربي ارتباطا وثيقا بفصل الصيف مع اختلافات بسيطة تتصل بموعد إتمامها، حيث تنطلق عادة تحضير "العولة" عموما بعد الحصاد مباشرة أي انطلاقا من شهر جويلية إلى نهاية شهر أوت. أما أوّل أشكال "العولة" التي تهتم بتحضيرها النسوة والتي لها علاقة بموسم حصاد الحبوب وخاصة الشعير الذي يتم حصده في نهاية فصل الربيع، لكن قبل أن ينضج الشعير ويصبح صالحا للحصاد تلتجئ النسوة إلى جني البعض منه نصف ناضج لاستعماله في تحضير "شربة المرمز" وهو نوع من الحساء التقليدي المحبّب المتصل بالمطبخ التونسي الذي يُعمد إلى إعداده خلال شهر الصيام، فقد ورد في مداخلات بعض النسوة تأكيد على أنّ الشعير الصلب والقديم أي الذي وقع جنيه في سنوات سابقة لا يمكن استعماله في تحضير هذه الشربة وأنّ قيمتها الغذائية

ونكهتها الشهيّة تنعدم وتصبح في نظرهنّ "شربة مغشوشة كيف إلي يبيعوا فيها في السوق"[1].

كما أكدن أنّ هذه النوعية من الشعير النصف ناضج لا يمكن أنّ يتوفّر في الأسواق بل يقع تداوله بين العائلات عن طريق الشراء أو الإهداء "مُوشْ كل عَايْله تَزْرَعْ الشعير أَمَا إِلي عِنْدُو يَقْسِمْ عَلَى بْقِيَةْ جِيرَانُو وْعَايِلْتُو الكْبِيرَهْ وْحَتَّى إِلّي سَاكْنِينْ بْعِيدْ فِي المْدِينَهْ نَبِعْثُوا لِيهُمْ سَهِمْهُمْ مِنْ الشُرْبَهْ حَسْبْ الحَاجَهْ وْكُبْرْ العَايْلَهْ يْذُوقُو مِنْهَا الفَالْ والبْقِيَه يْخَبُوهَا لِسِيدِي رَمْضَانْ"[2].

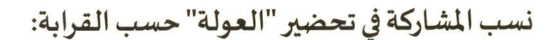
المكوّن الثاني للعولة في جهة الشمال الغربي يمثّله الكسكس والمحمّصة. وتتشابه الطقوس المرتبطة بهذه الاحتفالية العائلية التي يتم الاستعداد لها مسبقا من قبل العائلة، كما يتم اختيار اليوم أيضا، حتى يتماشى مع كل نساء العائلة الواحدة ومع من سيتم استضافتهنّ من خارج العائلة من بين الجيران أو الأقارب. فبعد إتمام الحصاد وجمع الحبوب يتم طحنها وغربلتها من الشوائب والاحتفاظ بجانب منها مئونة يقسم استهلاكها على مدار السنة. ويبدو أنّ من نواميس هذه الاحتفالية أنّ هناك أيّام معيّنة من الأسبوع محبّذة لإتمامها مثل يوم الاثنين ويوم الخميس. أمّا الأيّام غير المنصوح بها فهي خاصة يومي السبت والأحد.

يقع تحضير الكسكس والمحمّصة في نفس اليوم[3] مهما كانت ضخامة الحجم لذلك يقع تحديد عدد النساء حسب حجم الطحين الذي سوف يقع تحويله وهو ما نجد له صدى في محاولة إحصاء من يشارك في تحضير العولة من نساء العائلة ومن الأجانب. فقد جاءت الإجابات متنوّعة ومتفاوتة الأهميّة. ففي حين امتنع 9% عن الإجابة، التجأ 24% إلى التأكيد على تأجير عدد من النساء للقيام بهذه المهمة. أمّا البقية وهم يمثلون نسبة هامة تعادل 67% فقد أشاروا إلى أن ذلك يتم في إطار عائلي مضيّق أو موسّع:

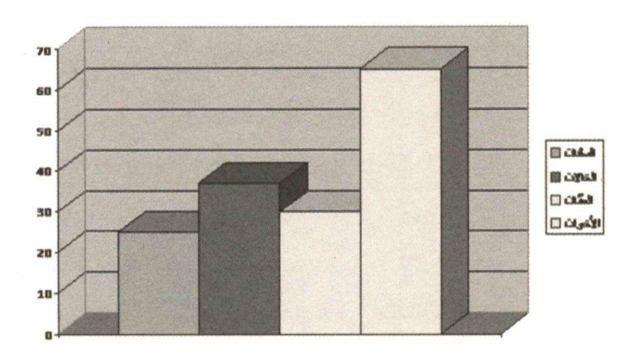
1 - هذه عبارات خالتي منوبية هكذا يناديها الكل، امرأة مسنّة تجاوزت 84 سنة من العمر ، من سكان دوّار يسمّى القرايعية1، ويقع على بعد 3كلم من معتمديه بوسالم الشمالية من الجهة الغربية، وهو معروف لدى المجموعات الريفية الأخرى باسم القرايعية السود وذلك لوجود دوّار ثاني مجاور له يفصل بينهما مجرى وادي مجردة وواد بوهرتمة ويطلق على التجمّع الثاني القرايعية البيض. وقد حاولنا الاستفسار حول أصل هذه التسميات فأرجعها أغلب سكان القريتين لنوعية البناء في المجالين في فترات سابقة من الطوب الأسود والحجارة البيضاء. أما الآن فليس هناك اختلاف في المشهد الريفي لهذين المجالين بحكم تطوّر مواد البناء وتشابهها، حيث أصبح اللون الأبيض هو الطاغي على المنازل. ومهما يكن من أمر فقد احتفظ التقسيم الإداري راهنا بنفس التسمية "القرايعية" معتمدا الترقيم 1 و 2 للفصل بين التجمعين.

2 - **نفسه.**

3 - يقع البدء في التحضير بالمحمصة لأنّ الكميّة تكون أقل، ثم تحضير الكسكس وتوجد طريقتين في التحضير وفي التسمية أيضا: هما "الكسكسي الشمسي" و"الكسكسي المفوّر" حسب عادة العائلة في ذلك. ويرافق ذلك الزغاريد والأهازيج، فأوّل الأغاني التي تنطلق بها حناجر النسوة يطلق عليها اسم التسبيقة ومطلعها: " سبقناكم آه يا ربي وما سبقنا حد معاكم آه يا ربي"...



نسب المشاركة في تحضير "العولة" حسب القرابة:



تجمّع النسوة لتحضير "العولة" من المحمصة والكسكس وتعتبر مناسبة للزهو والطرب وتبادل الأحاديث والأحاجي ويرافق ذلك الزغاريد والغناء وأوّل الأغاني التي تنطلق بها النسوة يطلقن عليها اسم التسبيقة وتغنى دون موسيقى وبالطويل ومطلعها:

سبقناكم آه يا ربي سابقناكم وما سبقنا حد معاكم آه يا ربي

التخييطة: ومدلولها أن تسرع إحدى الحاضرات عندما تلمح امرأة أورجل من العائلة قادم عليهنّ بقول "راك مخيّط" ومعنى ذلك أنّ من وقع عليه الفعل مطالب بهدية للنسوة من أنواع الطعام وخاصة من المشروبات والحلويات والفواكه...طبعا قبل أن ينتهي عملهنّ ويقع اقتسام الخياطة مهما كانت قيمتها بين الحضور وهي لعبة تشبه الحليلة ومن يقع في الفخ يدفع المقابل كل ذلك في جوّ مشحون بقهقهات النسوة وأصوات الفرح ينسيهنّ تعب العمل ومشقته. أما ثالث أنواع "العولة" المتعارف عليها في المجال المدروس لدى سكان المدن والأرياف فهو تحضير التوابل وخاصة الفلفل الأحمر الذي يقع تجفيفه ثم رحيه وخلطه ببعض الزيت ليخفف من طعمه الحار وتخزينه ويتم ذلك في شهر أوت في أواخر محصول الفلفل في الجهة.

وهناك أنواع أخرى من "العولة" التي يتم تخزينها لاستعمالها في الشتاء ولكنّها ليست منتشرة بنفس الأهمية، من ذلك تحضير البسيسة وتجفيف النعناع أو الترنجية أو غيرها من البهارات التي يحتاج إليها المطبخ التونسي عمامة.

II - الاحتفال بالمناسبات الدينية:

تعرّف الطقوس في معناها العام الذي صاغه علماء الأنتروبولوجيا الاجتماعية بكونها مجموعة حركات سلوكية متكررة يتّفق عليها أبناء المجتمع وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية للتي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها. وقد وظّف "ألفريد راد كليف براون Alfred Rad-cliffe Brown" بشكل لافت وضمن مختلف أبحاثه الأنتروبولوجية مصطلح "القيم الطقوسية" ويعني بذلك القاعدة المعتمد عليها في إجراء الطقوس وتكريس القيم الطقوسية على الحوادث والمناسبات باعتبارها بمثابة الأهداف المتضمنة للمصالح المشتركة التي تربط أعضاء المجتمع الواحد أو تمثّل

تمثيلا رمزيّا جميع الأشياء التي تستند إلى تأثير السلوك الرمزي بأشكاله المتعددة[1].

وتعتبر الأعياد الدينية في المجتمعات العربية والإسلامية عموما من الطقوس التي حافظت على وجودها رغم التحوّلات التي عاينتها تلك المجتمعات. ويبدو من خلال الدراسة الميدانية والحوارات المطوّلة التي أجريناها مع المستجوبين أنّ الأعياد الدينية لازالت تحظى بإجلال وتقديس كبيرين، لذلك ركزنا ملاحظاتنا بخصوص مختلف المراسم التي تدخل في كيفية الاحتفال بتلك الأعياد على المسائل التي اعتبرناها هامّة في حياة المجموعات المسلمة داخل الأوساط الريفية، وذلك انطلاقا من المولد النبوي الشريف إلى رأس السنة الهجرية فالميلادية، وصولا إلى الاحتفال بعاشوراء وتنظيم "الزردة" السنوية الخاصة بالجد المؤسس أوزاوية الولي الصالح أو طريقة الانتساب.

1- الاحتفال بالمولد النبوي الشريف:

يعتبر الاحتفال بالمولد النبوي الشريف من العادات الهامّة والمواعيد الدينية التي يجلّها التونسيون عموما، وقد مثّلت القيروان إحدى المدن المركزية ذات الرمزية والإشعاع الكبير في طقوس الاحتفال بهذه المناسبة[2] الدينية. أمّا فيم يخص جهة الشمال الغربي التونسي عموما والمجال الريفي تخصيصا فقد بيّنت الدراسة حول الاحتفال بالمولد، أنّ هذه الاحتفالية ما زالت تمثّل حجر الزاوية في المجتمع الريفي، حيث عبّر أكثر من 95 % على اهتمامهم بهذه المناسبة والاحتفال بها في إطار عائلي ضّيق لدى البعض وموسّع لدى الآخرين.

ويظهر الاحتفال بالمولد من خلال الطقوس الدينية الممارسة كصلاة الجماعة في المساجد والزوايا أو في مجالات خاصة يجتمع فيها المصلون ويقوم أكبرهم وأكثرهم حفظا للقرآن بإمامتهم في الصلاة وإلقاء الدروس. ويتداول بعض الحضور من المعروفين بعلمهم وورعهم بإلقاء بعض الخطب المرتبطة بشمائل الرسول لتقرأ بعد ذلك بردة المديح للبصيري. ويبدو أنّ الحضور النسائي في مثل هذه الاحتفالية الدينية غير مسموح به، حيث أكّد المستجوبون على حضور الرجال من مختلف الأعمار، بل أكّد البعض على استحسان الآباء حضور أبنائهم في مثل هذه الاحتفالات إلى درجة التباهي بذلك، وبالمقابل فإنّ اصطحاب الرجل لزوجته أو ابنته جد مكروه بل ومرفوض من قبل المجموعة الريفية خاصة، لذلك فإنّ احتفال النسوة بالمولد يكون في البيت وفي إطار عائلي ضيّق أو موسّع من خلال اجتماع النسوة المنتسبات للعائلة الواحدة في بيت أكبرهن سنّا وأكثرهن جاها وتقوى، من منظور المجموعة طبعا، فتطلق الزغاريد وتشدو الحناجر بالغناء فرحا بـ"المولد النبوي"، ولهنّ في ذلك تقليد في غناء أغنية "انزاد النبي" المرتبطة بالمولد النبوي الشريف والتي أصبحت تغنى في جميع الأفراح وتستفتح بها مختلف المناسبات السعيدة.

1- Brown (Alfred Radcliffe), Structure et fonction dans les sociétés primitive, traduction française, Paris 1968.

2 - فقد ورد في **الموسوعة التونسية** حول هذه الاحتفالية أنّ المولد النبوي صار مهرجانا عظيما لا سيما بالقيروان، تسرد فيه قصّة ميلاد الرسول وهي ملحمة غنائية رائعة قد تجمّعت فيها صنائع الفنّ الموسيقي. وتعدّ صبيحة يوم المولد العصائد على اختلاف أنواعها. وأكبر موكب مولدي ينظّم بالقيروان في مقام الصحابي أبي زمعة البلوي المتوفّى في غزوة الأنصار سنة 31هـ 651م والذي دفنت معه في قبره شعرات الرسول(ص). ص 190.

انزاد النبيّ وفرحنا بيه صلى الله عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
أوّل ما نبدا بسم الله
الهاشمي بن عبد الله
يا سعد من زار و صلى في مقام النبي (المولى يتجلى لينا بسيدنا النبي)
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي و فرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
وانزاد في ليلة الاثنين
جد الحسن جد الحسين
سيدي النبي قرة العين صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
صلوا على بن آمنة
فارس مكة والمدينة
سيدي النبي يشفع فينا صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
يا مرحبا بأشرف مولود
نابينا الهادي الودود
لولاه ماكان الوجود
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي و فرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
في مولدو سطعت الأنوار
وتباشرت به الأقدار
شفيعنا الطاه المختار
في يوم الدين
صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي و فرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه

محسنو زين أوصافو
والخاتم ما بين أكتافو
يا سعد من زار وشافو في الحرمين
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
صلو على هادي الأمّة
للنور من بعد الظلمة
المصطفي مولا الحرمة في العالمين
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
صلّو على صحب المنّة
محمد بن عبد الله
يا سعد من حج وصلّي في الحرمين
صلوا على منقذ الأنام
إلّي هدانا للإسلام
خير الأعراب خير الأعجام
جدّ الحسنين
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
صلوا على سيد السادات
إلي جانا بالمعجزات
في سيرتو عبره وعيضات للباحثين
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
انزاد النبي و فرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
يا مسلمين احتفلوا بيه
وتبعوا ما وصانا بيه
دين النبي احنا اماليه
انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه
يا عاشقين رسول الله صلوا عليه
في مولدو نذبح بقرة

هزو البنادر يا فقراء

سيدي النبي وصحابو العشرة و بن عمو علي

يا عاشقين رسول الله صلوا عليه

انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه

يا عاشقين رسول الله صلوا عليه

انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه

يا عاشقين رسول الله صلوا عليه

صلوا عليه ميّة ميّة

على قد حبوب الكروية

سيدي النبي قرّة عينيّا

زغرطو عليه

يا عاشقين رسول الله صلوا عليه

انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه

يا عاشقين رسول الله صلوا عليه

انزاد النبي وفرحنا بيه صلوا عليه

يا عاشقين رسول الله صلوا عليه

على قد ما ريشه في العصفور

صلوا عليه

حرم النبي يشعشع بالنور

قلبي شايش ليه

صلوا عليه يا عاشقين رسول الله

الحمد لله الذي انار الوجود بطلعة خير البرية

سيدنا و مولانا محمد عليه أزكى صلاة وتسليم

قمر الهداية و كوكب العناية الربانية

مصباح الرحمة المرسلة و شمس دين الإسلام

من تولاه مولاه بالحفظ والرعاية السرمدية

وأعلى مقامه فوق كل مقام

و فضله على سائر الأنبياء و المرسلين ذوي المراتب العلية

فكان للأولين مبدءا وللآخرين ختاما

أوردنا هذه الكلمات كما وردت على ألسنة المستجوبين مع تأكيد البعض على بعض الأبيات دون غيرها، لذلك حاولنا تجميع مختلف الروايات وإدماج الأبيات المضافة من كل مستجوب دون ترتيبها كما عدنا إلى أصل الأغنية التي غنتها المطربة الراحلة صليحة لإبراز الإضافات التي طرأت على القصيدة الأصلية.

ولكن أيضا من خلال حضور الاحتفالات الدينية التي تقام عادة في المساجد، حيث يتم سرد قصة مولد الرسول كما رواها المتقدمون أو المتأخّرون في شكل شعري مدحيّ مؤثر.

ومن الطقوس الاحتفالية التي تنظم في المنزل وتصاحب ما يحصل ضمن الفضاء العمومي طبخ العصيدة، وهي من الأكلات التقليدية القديمة التي شهدت عديد التغييرات حسب الفترات وحسب الفئات الاجتماعية وأيضا حسب الانتماءات الجغرافية. فقد لاحظنا اختلافا كبيرا في الاحتفال بهذه العادة، حيث أكّدت لنا العديد من النسوة أنّ العصيدة هي من الطقوس التي أخذت عن السيّدة آمنة أم الرسول، التي تواتر تناولها العصيدة بعد الوضع وإطعامها كل من حضر لتهنئتها بمولودها الجديد منها، لذلك تواصلت هذه العادة إلى اليوم. أمّا عن محتوى هذه الأكلة فقد بيّنت الدراسة اختلافها حيث وجدنا تأكيد كبير على "العصيدة العربي"[1] أو التقليدية على أساس أنّها الأكلة الأصلية التي كانت تقدّم في عهد النبي، بينما بقيّة أنواع الثريد الأخرى هي من ابتكارات مُحدثة.

حول مدى انتشار الأشكال الجديدة لهذه الأكلة أقرّ المستجوبون على قبولهم بهذه الأكلات لكن دون التفريط في "عادة الجدود"، ويعني ذلك قيام ربة البيت صبيحة المولد بإعداد الثريد التقليدي ثم بعد ذلك يقع طبخ "عصيدة الزقوقو" أو "العصيدة السوري"[2] كما يحلو للمستجوبات من النساء تسميتها.

يقترن الاحتفال بالمولد بالعديد من المناسبات الأخرى كالخطبة والختان حيث تحبّذ أغلب العائلات ختن الأطفال في المولد تبرّكا بهذه المناسبة الجليلة أو خطبة عروس لأحد الأبناء على أساس أنّه "آش خير من ها النهار الفضيل باش نفرح فيه بولدي".

وتعود ظاهرة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف إلى القرن السادس للهجرة (12م)، حيث اعتبرت بدعة مستحسنة جرت عليها عادة الأمير السلجوقي "أبو سعيد كوكيري بن أبي الحسن علي بن بكتكين بن محمّد الملقب بالملك مظفّر الدين (630-549هـ/ 1233-1151م)، صاحب ابرل وهو أحد القادة المقرّبين من صلاح الدين الأيّوبي. واتسمت طقوس الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في عهده بشدة السخاء على المبسوطين والمحتاجين على حدّ السواء. وتمثلت الاحتفالات في: "إقامة السماط بخمسة آلاف رأس مشوي وعشرة آلاف دجاجة ومائة ألف زبدية وثلاثين ألف صحن حلوى بحضور العلماء والفقهاء والصوفية، فيخلع عليهم ويطلق لهم".

وقد وصف ابن خلكان هذا الاحتفال بتفصيل دقيق لحيثياته، فقد أورد "يتقدّم مظفّر الدين ينصب قباب من الخشب كلّ قبّة أربع أو خمس طبقات، ويعمل مقدار عشرين قبّة وأكثر منها قبّة له،

1 - ويتكوّن الثريد التقليدي حسب المستجوبين دائما من دقيق وماء وزبدة وسكر.

2 - رغم أنّها أكلة تونسية بامتياز إلا أنّ المستجوبين يعتبرونها من الأكلات الدخيلة على تقاليدهم والمقصود بالسوري هنا أي أكلة فرنسية أو غربية عموما. وفي اعتقادي أنّ هناك بعض الالتباس حول مصدر هذه الأكلة حيث أنّها فعلا من التجديدات التي شهدها المجتمع الريفي لكن أمام تأثره بالمجتمع الحضري فهذه الأكلة التي بدأت تدخل المجال الريفي بصفة تدريجية لتأخذ مكان العصيدة العربي، ناتجة عن تأثّر الريف بالمدينة في تقاليده المرتبطة بالمعاش. وقد ذهب سكّان المدن من الأصل الريفي نفس المذهب مؤكدين أنّها أكلة أصيلة لحاضرة تونس ثمّ انتقلت إلى عديد المناطق من الجمهورية.

والباقي للأمراء وأعيان دولته لكل واحد قبّة. فإذا كان أوّل صفر، زيّنوا القباب بأنواع الزينة الفاخرة المستجلبة، وقعد في كلّ قبّة جوق من المعاني وجوق من أرباب الخيال ومن أصحاب الملوك...ولم يتركوا طبقة من تلك الطبقات في كلّ فئة حتى زيّنوا فيها جوقا، وتبطل معايش الناس في تلك المدّة، وما يبقى لهم شغل إلاّ التفرّج والدوران عليهم. وكانت القباب منصوبة من باب القلعة إلى باب خانقاه المجاورة للميدان، فكان مظفّر الدين ينزل كلّ يوم بعد صلاة العصر ويقف عليها قبّة قبّة إلى آخرها، ويسمع غناءهم ويتفرّج على خيالاتهم وما يفعلونه في القباب ويبيت في الخانقاه ويعمل السماع ويركب عقب صلاة الصبح يتصيّد ثمّ يرجع إلى القلعة قبل الظهر. هكذا يعمل كلّ يوم إلى ليلة المولد وكان يعمله بسنة في الثاني عشر لأجل الاختلاف الذي فيه فإذا كان قبل المولد بيومين أخرج من الإبل والبقر والغنم شيئا زائدا عن الوصف وزفّها بجميع ما عنده من الطبول والمغاني والملاهي حتى يأتي بها إلى الميدان، ثمّ يشرعون في نحرها وينصبون القدور ويطبخون الألوان المختلفة. فإذا كانت ليلة المولد عمل السماعات بعد أن يصلّي المغرب في القلعة ثمّ ينزل وبين يديه من الشموع المشعلة شيء كثير...فإذا كان صبيحة يوم المولد أنزل الخلع من القلعة إلى الخانقاه على أيدي الصوفية على يد كل شخص منهم بقجّة، وهم متتابعون كل واحد خلف الآخر فينزل من ذلك شيء كثير لا أتحقق عدده. ثمّ ينزل إلى الخانقاه، وتجتمع الأعيان والرؤساء وطائفة كبيرة من بياض الناس وينصب كرسيّ الوعّاظ، وقد نصب لمظفّر الدين خرج خشب له شبابيك إلى المواضع الذي فيه الناس والكرسي وشبابيك أخرى للبرج أيضا إلى الميدان وهو ميدان كبير في غاية الاتساع، ويجتمع فيه الجند ويعرضهم ذلك النهار، وهو تارة ينظر إلى عرض الجند وتارة إلى الناس والوعّاظ ولا يزال كذلك حتى يفرغ الجند من عرضهم فعند ذلك يقدّم السماط في الميدان للصعاليك ويكون سماطا هامّا فيه من الطعام والخبز شيء كثير لا يحدّ ولا يوصف ويمدّ سماطا ثانيا في الخانقاه للناس المجتمعين عند الكرسي وفي مدّة العرض ووعظ الوعاظ يطلب واحدا واحدا من الأعيان والرؤساء والوافدين لأجل هذا الموسم ممن قدّمنا ذكره من الفقهاء والوعّاظ والقرّاء والشعراء. ويطّلع على كل واحد منهم ثمّ يعود إلى مكانه...ولا يزال على ذلك إلى العصر وبعدها ثمّ يبيت تلك الليلة هنالك ويعمل السمّاعات إلى بكرة، هكذا دأبه في كلّ سنة "[1]

أمّا في الغرب الإسلامي فترجع بدايات الاحتفال بالمولد النبوي الشريف إلى المغرب الأقصى خلال منتصف القرن السابع للهجرة عندما استحدثت عائلة العزفيين التي كان رجالها من أعلام مدينة سبتة ورؤسائها عادة الاحتفال بالمولد وألّف كبيرهم أبو العبّاس أحمد بن محمد العزفي المتوفي سنة 633هـ/1236م على عهد الخليفة الموحدي المرابطي المرتضى كتاب "الدرّ المنظّم في مولد النبي المعظّم"[2].

1 - ابن خلكان(أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ، ت 608هـ/ 1211م)، **تاريخ ابن خلكان** ، تنقيح محمد باقر بن عبد الحسين خان، طبعة إيران، 1916، الجزء الثاني، ص 485.

2 - توفيّ أبو العبّاس قبل أن ينتهي من كتابة مؤلفه فقام ابنه أبو القاسم العزفي بإتمامه ولمّا تولى إمارة سبتة كان من انجازاته أن حقق رغبة والده فاحتفل في سبتة بالمولد النبوي في أوّل ربيع من إمارته سنة 648هـ 1250م . وصف ابن عذاري المراكشي احتفال أبي القاسم العزفي في أوّل ربيع له بالمولد النبوي فكتب: "ومن مآثره العظام قيامه بمولد النبي...من هذا العام فيطعم فيه أهل بلده ألوان الطعام، ويؤثر أولادهم ليلة يوم المولد السعيد...من جملة الإحسان إليهم والإنعام وذلك لأجل ما يطلقون المحاضر والصنائع والحوانيت يمشون في الأزقّة يصلون على النبي عليه السلام، وفي طول اليوم المذكور يسمع المسمعون لجميع أهل البلد مدح النبي عليه السلام بالفرح والسرور والإطعام للخاص والعام جار على الدوام في كل عام من الأعوام.

وقد أورد الكاتب في مقدّمة كتابه أسباب حثّه على استحداث الاحتفال بالمولد النبوي، فيصف مشاركة مسلمي سبتة والأندلس للمسيحيين في احتفالاتهم بعيد النيروز[1] يوم فاتح يناير والمهرجان أو

قال المؤلّف (رحمه الله ورضي عنه): فأمعنت النظر، وأعملت الفكر فيما يشغل عن هذه البدع ويدفع في صدر هذا المنكر، ولو بأمر مباح، ليس على فاعله جناح، بما تطمئنّ إليه نفوسهم، وتمتد إليه أعناقهم وتميل رؤوسهم، فعلم الله النيّة واطلّع الطّوية، فألهمني (سبحانه) أن أنبهّم على أمر إذا تقرّر لديهم قامت الحجّة عليهم ديناً ودنيا، وانقطع العذر إذا تعوضوا منه أحسن عوض، يقوم به الشفاء ويطعن به المرض، فنبّهم على ميلاد نبيّهم المصطفى، سيد ولد آدم، خاتم النبييّن (صلى الله عليه وسلم)، وإنّ من العجب الإقبال على ما لا يغني والإعراض عمّا وجب، فكثيراً ما يسألون عن ميلاد عيسى (على نبيّنا وعليه السلام) وينتظرون الانتهاء إليه من الأيّام، فيا أمّة محمد، ويا خيرة الأمم، كفى بنا جفاء أن لا نعرف ميلاد نبيّنا (عليه أفضل الصلاة والسلام) ولا نتعرّفه وهو أهم، ونتعرّف ميلاد غيره من الأنبياء، كميلاد عيسى، ويحيى بن زكرياء، ولا علم لنا بهما فيما جاء من الأنباء. أولم يكن سؤالهم عن ميلاد نبيّهم (عليه أفضل الصلاة وأطيب السلام والتحيّات) أحلّ وأولى، والتهمّم به وبمعرفته أحمد سعياً ....؟ **الدرّ المنظّم**، م س. ينظر في مسألة علاقة المسلمين بالاحتفالات المسيحية: المقري(أحمد بن محمد 1041هـ 1631م)، **أزهار الرياض**، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978، ج2، ص 376.

1 - " كان يوم نوروز (نيروز) في أيام الدولة الساسانية يصادف اليوم السادس عشر من حزيران (يونيو) ولم يكن الساسانيون يستخدمون التقويم الغربي (الجولياني) لكن بعد التغيّرات التي حصلت على التقويم الروماني على يد يوليوس قيصر ثم خليفته أغسطس زحفت الأيّام حتى وصلت إلى الحادي والعشرين من أذار (مارس) وقد كان هذا التعديل متأخرا حيث حصل سنة 1079 للميلاد عندما تم تبني التقويم الجولياني وقد فصل ذلك (مع فرق في التاريخ مما ذكر أعلاه) أبو الريحان البيروني فيما نقله عن أبي بكر الصولي وحمزة بن الحسن الأصبهاني أنّ الفرس كانوا يكبسون السنة ولذلك كانت السنة تبدأ بالنيروز غير أنّ وقته كان يوافق وقت إدراك الغلاة على ما أخبر الخليفة العباسي المتوكّل بالله وقد حاول الدهاقنة زمن هشام بن عبد الملك الأموي أن يؤخّر عامله خالد القسري النوروز شهرا لكن رفض وقد فشل يحيى بن خالد البرمكي زمن هارون الرشيد تأخيره شهرين بناء على طلب الدهاقنة ثم حاول الخليفة المتوكّل بالله ذلك لكنّه مات قبل أن ينجز العمل. فأكمل المعتضد عمله فأصبح النيروز في الحادي عشر من حزيران ويقول البيروني أنّ تواريخ الفرس مضطربة جدا ولكن من قام بالتغيير لم يعرف ذلك وظنّ أنّها مثل التاريخ الرومي ولذلك أخّر النوروز ستين يوما وكان يجب تأخيره سبعة وسبعين يوما أي يكون النيروز في الثامن والعشرين من حزيران وملخّص كل ذلك أنّ النيروز لم يكن في أيّام الساسانيين في الحادي والعشرين من آذار ثم حصل التبدّل عليه بسبب عدم وجود من يكبس السنوات في أيّام الأمويين ثم العبّاسيين ولذلك تحوّل النيروز إلى الربيع مما أضرّ بالفلاحين الذين كانوا يدفعون خراج الأرض في الربيع والزرع ما زال أخضرا ولذلك أصلح المتوكّل ومن بعده المعتضد الحال لكن مع بقاء فرق ذكره البيروني..." ينظر حول هذه المسألة البيروني(محمد بن أحمد 1048-973هـ)، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، مخطوط، الورقات 38-37-36-11.

كما أورد ابن أبي الدينار تفسيرا مفصّلا لهذا العيد فقد أورد أنّ النوروز كلمة أعجمية معناها اليوم الجديد لأنّ "نو" هو الجديد و"روز"هو اليوم" ....وأوّل من أظهر هذا اليوم بأرض فارس ...ملك من ملوك الفرس ...وكان النيروز أوّل يوم من يناير ويسمونه أيضا ديناماه معناه غرة الحلول الجديد، ثم أحدثه من ملوك مصر القبط...وهو من أعظم الأعياد عندهم " وحول تاريخ هذا العيد يذكر ابن أبي الدينار "أنّ الفرس جعلوه في الخامس من حيزران لأنّ فيه استواء الزرع عندهم وإذا حلّ خرجت العمّال لإدراك الغلال يستبشرون بالسنة ويظهرون فيه من المآكل والمشارب ويتهادون بينهم ولم يزالوا على ذلك إلى أن أتى الإسلام وهم باقون على حالهم....وكان الخلفاء من بني العبّاس وسلاطين وقتهم مولعون بأيّام النوروز وتعظيمه وكذلك الرؤساء والكتاب ولهم فيه مجالس أنس مشهورة وتهدى لهم فيه الهدايا الجليلة وتمدحهم فيه الشعراء...وجرت به دولة بني أميّة بالأندلس...إلى انقراض دولتهم...أما بتونس...فحساباتهم بشهور الروم وذلك أنّهم يكبسون يوما في السنة الرابعة فكان النوروز لا يتعدى وقته في كل سنة إلا أنّ الفرس كانوا يجعلونه في الخامس من شهر أيار وأيار هو شهر ماي بحساب الروم وإنّما يجعلونه في حزيران في السنة الكبيسة لأنّهم إذا أرادوا تكبيس سنتهم كما جرت به عادتهم بعد مائة وعشرين سنة ...جعلوا تلك السنة ثلاثة عشر شهرا.... واشتهر النوروز في مدينة تونس أوّل يوم من شهر ماي لأنّ غالب سنيهم يطيب فيها زرعهم وتخرج الجباة إلى أطراف البلاد وكذلك جملة الثمار تظهر في هذا الشهر وأهل تونس يقولون تظهر يوم ماي سبع غلال ويعدونها ولهم اختلاف

"العنصرة" يوم 24 يونيو وميلاد المسيح عليه السلام يوم 25 دجنبر، وأبرز أهميّة الاحتفال بحدث المولد وانعكاساته الايجابية[1] وقد أراد بهذا العمل صرف المسلمين ولا سيما الصبيان منهم عن الاحتفال بالأعياد المعظمة في الديانات الأخرى حتى لا ينشئوا على تعظيم تلك الأديان.

ورد ذكر الاحتفالات بالمولد النبوي الشريف في كتاب التنوير في مولد السراج المنير لأبي الخطاب دحية السبتي[2]، الذي ألفّه للملك أبي سعيد التركمان صاحب أبرل لمّا قدم عليه فوجده يحتفل بالمولد النبوي[3]. كما تعرّض لمسألة المولد النبوي الشريف أيضا ابن عبّاد الرندي[4] مؤكدا على ضرورة الاحتفال به.

أمّا في ما يخصّ رجال السياسة فقد أوردت المصادر أنّ الخليفة الموحّدي المرتضى[5] قد ولع بهذا العيد وكان "يقوم طيلة ليلة المولد خير قيام، ويفيض فيها الخير والإنعام"[6]

ثم ازدهرت هذه العادة في الاحتفال بالمولد النبوي في العهد المريني والوطاسي حيث كان الملوك يرأسون بأنفسهم مهرجانات المولد. فقد أصدر السلطان أبو يعقوب يوسف المريني المتوفى سنة 631هـ/ 1236 أمر بوجوب إحياء ليلة المولد واعتبارها عيدا رسميا مثل عيدي الفطر والأضحى، وأصبح توقيف العمل يوم المولد تقليدا متبعا في هذا العهد.

انتقلت الاحتفالات إلى الأوساط الشعبية، فكانت تقام الحفلات في الزوايا وفي البيوت، وأغلب ما يتغنى به أهل فاس في هذه المناسبة تتصل موضوعاته بمديح الرسول وتشويش النفوس لزيارة البيت الحرام والمدينة[7]. وبلغ الاحتفال أوجه في عهد الشرفاء السعديين، حيث اتخذ المنصور السعدي[8] (1598 – 1603م) من عيد المولد أكبر احتفال رسمي للدولة والأمّة فكان يقيم في قصره

في عددها وليس في زعمهم ظهور هذه الفواكه في هذا اليوم وجرت به العادة من زمن بني حفص إلى يومنا هذا... وهذا اليوم جار في وطن الساحل ويعنونه بالمحوّل وذلك أنّ جباة أعشارهم من الحبوب والزيتون تباينت عن مراتبها" **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة التونسية، نسخة إلكترونية، ص ص 296-291.

1 - كنون(عبد الله)، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1961، ج1، ص.132

2 - الإمام أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي البلنسي المغربي المعروف بابن دحية له في المولد النبوي الشريف كتابان: السراج المنير في مولد البشير النذير. والتنوير في مولد السراج المنير.

3 - كنون، **النبوغ المغربي**، م س، ج2، 132.

4 - تعرّض للموضوع في إحدى فتاواه حيث ذكر: "أنّه عيد من أعياد المسلمين وموسم من مواسمهم، وكلّ ما يقتضيه الفرح والسرور بذلك المولد المبارك، من إيقاد الشمع وإمتاع البصر، وتنزّه السمع والنظر والتزيّن بما حسن من الثياب وركوب الدواب أمر مباح لا ينكر قياسا على غيره من أوقات الفرح، والحكم بأنّ الأشياء لا تسلم من بدعة في هذا الوقت الذي ظهر فيه سرّ الوجود، وارتفع فيه علم العهود وتقشّع بسببه ظلام الكفر والجحود، ينكر على قائله، لأنّه مقت وجحود وادعاء أنّ هذا الزمان ليس من المواسم المشروعة لأهل الإيمان، ومقارنته بالنيروز والمهرجان أمر مستثقل تشمئزّ منه النفوس السليمة وتردّه الآراء المستقيمة...". الونشريسي، **المعيار**، م س، الجزء 11، ص278.

5 - هو أبو حفص عمر المرتضى الموحدي: حكم بين 1266-1248.

6- الونشريسي، **المعيار**، م س، ج11، ص ص 279-278.

7 - ابن الدرّاج (السبتي)، **الإمتاع والانتفاع بمسألة سماع السماع**، تحقيق محمد بن شقرون، مطبعة الأندلس، 1982، ص 255.

8 - السلطان أحمد المنصور الذهبي بن محمد الشيخ المهدي بن محمد القائم بأمر الله الزيداني الحسني السعدي،

بمرّاكش الحفلات الفخمة[1]. فقد قدّم عبد العزيز الفشتالي مؤرخ الدولة السعدية الوصف التالي للاحتفال بالمولد النبوي "والرسم الذي جرى به العمل...أنّه إذا طلعت طلائع شهر ربيع الأوّل...توجّهت العناية الشريفة إلى الاحتفال له بما يربى على الوصف...فيصيّر الرقاع إلى الفقراء أرباب الذكر على رسم الصوفية من المؤذنين ...حتى إذا كانت ليلة الميلاد الكريم...تلاحقت الوفود من مشايخ الذكر والإنشاد...وحضرت الآلة الملوكية...وارتفعت أصوات الآلة وقرعت الطبول وضجّ الناس بالتهليل والذكر والصلاة على النبي الكريم...وتقدّم أهل الذكر والإنشاد بتقدّم مشايخهم"[2].

وفي عهد الدولة العلوية اتسع نطاق الاحتفال في مختلف الزوايا والمساجد والأضرحة والبيوتات حيث تنشد المدائح النبويّة الشريفة[3]، كما تتلى قصّة المولد النبي الكريم، وكان المغاربة عموما يتلون مولدية البرزنجي[4] التي تتخللها تصلية المدني[5]

أما بتونس فيعود أوّل احتفال بالمولد النبوي الشريف حسب أغلب المؤرخين إلى العهد الحفصي[6]

أحد ملوك المغرب العظام ولد بفاس سنة 956هـ/1549 م، وبويع في ساحة معركة وادي المخازن يوم الاثنين متمم جمادى الأولى سنة هـ986/ 1578م بعد وفاة السلطان عبد الملك. يعتبر عهده أزهى عهود الدولة السعدية رخاء وعلما وعمرانا وجاها وقوة.

1 - التمكروتي(علي بن محمد) ت 1003هـ / 1595م، **النفحة المسكيّة في السفارة التركية**، تقديم وتحقيق محمد الصالحي، الدار السويدي للطبع والنشر والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2007، قدّم وصفا لاحتفال المنصور سنة 998هـ "أنشدوا قصائد ومقطوعات في مدح النبيّ المكرّم وفضل مولده العظيم ونظموا في ذلك الدرّ المنظوم وبالغوا في ذلك وأطنبوا...وانبسطوا بألسنة فصاح ونغمات ملاح وطرائف حسنة وفنون من الأوزان المستحسنة فأصغت الآذان عند ذلك بحسن الاستماع إلى محاسن السماع..."

2 - الفشتالي(أبو فارس عبد العزيز)، **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا**، تحقيق عبد الكريم كريم، ، الرباط، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية، جامعة محمد الخامس، ص ص 237-236.

3 - البلغيثي(آسيا الهاشمي)، **المجالس العلمية السلطانية على عهد الدولة العلوية**، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، مطبعة فضالة، 1996، ج1، ص214.

4 - البرزنجي(محمد بن حسن)، **قصّة المولد النبوي** 1177هـ/1764م مخطوط بخط إبراهيم محمد نوار 1318هـ، مخطوطات جامعة الرياض. نسخة إلكترونية:Makhtota.Ksu. edu. Sq

5 - أبو المحاسن محمد المدني بن محمد الغازي الحسني الرباطي(1378-1307هـ/ 1960-1889م) درّس بالجامع الكبير وبمسجد السنّة بالرباط وبجامع المواسين وجامع ابن يوسف بمرّاكش والجامع الكبير بطنجة، عيّن عضو بمجلس الاستئناف الشرعي ثمّ رئيسا له في 1363هـ، تولّى قضاء القصر الملكي 1371هـ الزركشي، **الأعلام**، م س ، ج 7، ص 94.

- **موسوعة أعلام المغرب**، 9/ 3342-3341.

- **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ج 1، ص 33.

6 - يرجع بعض المؤرخين هذه العادة إلى العهد الفاطمي، باعتبار العلاقة التي تصلهم بآل بيت الرسول. يمكن الرجوع في ذلك إلى:

ابن أبي الدينار(أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني المشهور ب)، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة التونسية، 1286هـ

ابن عبد العزيز(حمودة بن محمد ت 1202هـ/ 1788م)، **الكتاب الباشي**، تحقيق محمد ماضور، الدار التونسية للنشر، الجزء الأوّل قسم السيرة.

ابن أبي الضياف(أحمد)، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** ، الدار العربية للكتاب، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، 1999، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص330 .

بن خوجة (محمد) **صفحات من تاريخ تونس**،تقديم وتحقيق حمّادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحي، دار الغرب

وذلك على أيام السلطان أبي فارس عبد العزيز(1434-1394م) تقليدا لصنع الأمير أبي عنان المريني (1358-1329)[1] بفارق زمني يصل إلى نصف قرن، وقد اتخذ هذا الاحتفال طابع فنّي وجمالي من جهة وطابع اجتماعي وإنساني من جهة ثانية. ويقترن الجانب الأوّل بحجم السلطنة وقوّة سلطانها، وقد تجلى ذلك في المبالغة في تزيين المدينة وإضاءة الجوامع وإكثار المدائح والأذكار حيث يقع جمع الصبيان من الكتاتيب لإنشاد قصيدة البردة للإمام البصيري[2] ورتّبوا لذلك منحة بنصف ريال بعملة ذلك الوقت.

أمّا الطابع الإنساني والاجتماعي فيبرز في تزايد الصدقات سواء ليلة المولد النبوي أو بعده ولاسيما إثر ختم التلاوة. وقد اختلف فقهاء تونس حول أفضلية ليلة المولد أو ليلة القدر "قيل وإن كان معظما عند المسلمين لكن وقعت فيه قضايا أخرجته إلى ارتكاب بعض البدع من كثرة الاجتماع فيه، أيّ اجتماع آلات اللهو إلى غير ذلك من البدع غير المشروعة "[3] وهو ما يحيل على أنّ الاحتفال بالمولد النبوي الشريف تجاوز إطاره الديني متحولا إلى عادة اجتماعية، وبالتالي دخول عادات جديدة على هذا الاحتفال تختلف من منطقة إلى أخرى. فقد ورد ضمن معيار الونشريسي، أنّه كانت تحبّس الأحباس على المولد النبوي الشريف من ذلك مثلا: "حبس ليلة القدر يجب أن تصرف على الوجه المشروع، وسئل عن امرأة تصدّقت بموضع على ليلة المولد يزرع ذلك الموضع ويؤخذ قمحه، ويعمل به تلك الليلة المذكورة، فيجتمع فقراء هذا الزمان ويذكرون الله عزّ وجلّ فيأخذون في [الإنشاد] ثم يأكلونه بعد ذلك كما علمتم[4].

يبدو أنّ هذه الاحتفالات أخذت طابعها الشعبي منذ فترات متقدّمة نسبيا وهو ما يظهر فيما "يفعله المعلمون من وقد الشموع في مولد النبي (ص) واجتماع الأولاد للصلاة على النبي (ص) ويقرأ بعض الأولاد ممن هو حسن الصوت عشرا من القرآن وينشد قصيدة في مدح النبي (ص) ويجتمع الرجال والنساء بهذا السبب...[حتى] أنّ الأبناء يكلفون آباءهم شراء الشمع ويشترونه كرها ...[وهذا] من محدثات البدع التي يجب مقاومتها"[5]

وفي عهد الدايات خصص يوسف داي (1637-1610م) منحة الخمسة ريالات للمؤدبين وتعتبر قيمتها هامّة جدّا إذ كانت تكفي صاحبها مئونة سنة كاملة من المواد الغذائية الضرورية، وكلّ ذلك كان ببركة المولد[6]. أما في عهد الدولة المرادية فقد كانت تقام حفلة عظمى بدار نقيب الأشراف يحضرها أكابر

الإسلامي، بيروت، 1986، 511ص.

الحشايشي (محمد بن عثمان ت 1331هـ/ 1912م)، **العادات والتقاليد التونسية: الهديّة أو الفوائد العلمية في العادات التونسية**، سيراس للنشر، 1996، 463 ص.

1 - ابن أبي الدينار، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، م س، ص 290.

2 - تسمّى أيضا الكواكب الدرّية في مدح خير البريّة وهي أشهر القصائد في مدح النبّي محمد، كتبها محمد بن سعيد البصيري في القرن السابع للهجرة ، الحادي عشر ميلادي، وقد انتشرت هذه القصيدة في البلاد الإسلامية، تقام لها مجالس عرفت بمجالس البردة الشريفة. أما صاحبها فقد ترجم له الزركلي في الأعلام والمقريزي في المقفى واختلفا في سنة وفاته بين 695 أو 696 هـ / 1295م

3 - الونشريسي، **المعيار المغرب**، م س، ج8، ص258.

4 - الونشريسي **المعيار**، م س، ج7، ص 114.

5 - **نفسه**، ج12، ص 48.

6 - **المؤنس**، 290.

الناس أجلائهم لسماع المدائح النبويّة والأناشيد وقصّة مولد خير البريّة[1]، بينما يقع إعداد الزوايا وتزيينها لاستقبال عامة الناس وخاصة الزاوية البكرية والقشاشية، وكان بعض الناس يقيمون بالزاوية[2]، إذ تتواصل الاحتفالات بالمولد النبوي أبلغ مداها في عهد حمودة باشا المرادي (1666-1631 م).

وفي العهد الحسيني اتخذت الطقوس طابعا رسميّا وخاصة في عهد المشير الأوّل أحمد باي (-1837 1855م) الذي أصدر أمرا بإقامة موكب رسمي احتفالا بالمولد النبوي في الحاضرة وفي مدينة القيروان سنة 1841، وأكثر من الصدقات في شهر المولد. وقد وسّع محمد الصادق باي(1882-1859) مجال الاحتفال بالمولد على عموم الإيالة مخصّصا لذلك ميزانية قدّرت بعملة ذلك الوقت بتسعة ألاف ريال.

وكانت الطقوس الاحتفالية تنطلق بقدوم الباي في موكب ضخم للحاضرة لزيارة قبور الأولياء الصالحين ثمّ التوجه إلى جامع الزيتونة فيستمع إلى قصّة المولد التي ألّفها الشيخ إبراهيم الرياحي[3] وعندما ينتهي من قراءة الأبيات الشعرية المعروفة[4] إلى قوله: "فقم أيّها الراجي لنيل سعادة قيام محب صادق الحب والأدب" يقوم الباي ويقف كل من بالجامع وتطلق المدافع من برج الزلاج، ثمّ يختتم القصّة الشريفة جالسا ويتبعها الدعاء للأمير وآل بيته ورجال دولته ولعامّة المسلمين وبعد ذلك يقع تقديم كؤوس الحليب على وجه البركة للباي وحاشيته والشيوخ، ثمّ يطاف بكؤوس الشربات المعطّر على عموم الحاضرين بالجامع وينتهي المجلس برشّ الجميع بماء طيّب[5]. ثمّ يخرج الموكب فيتلقاه المقيم العام الفرنسي وبقية الوزراء التونسيين والفرنسيين وأعضاء المجلس الكبير وهم يرتدون ملابسهم التشريفية وأوسمتهم على اختلاف رتبهم ولاسيما بالنسبة للعساكر والأمراء ثمّ يعقب ذلك زيارة الباي إلى الأسواق. وقد كانت تسكب القهوة أثناء مروره تفاؤلا بالخير، ثمّ أصبحت تسكب قوارير العطور ويفرش الديباج في عهد البايات المتأخرين[6] في أثناء ذلك يدخل الباي الأسواق للتسوّق، ومن الأسواق

1 - **نفسه**، ص291.

2 - **نفسه**، ص291، حيث أورد ابن أبي الدينار أنّ الاحتفالات بالمولد في هاتين الزاويتين "تدوم زينتها خمسة عشر يوم لا تخليان من المدائح وتهرع الناس للتفرّج والمبيت".

3 - الشيخ إبراهيم الرياحي: إبراهيم بن عبد القادر بن أحمد الرياحي التونسي 1266-1180هـ/ 1850-1766م ، ولد بتستور تتلمذ على يد جماعة علماء وفقهاء تونس، تصدّر للتدريس وأخذ الطريقة الشاذلية عن شيخه البشير الذي ينتهي نسبه إلى عبد السلام بن مشيش شيخ الشاذلي. في سنة 1216هـ/ 1802م انخرط في طريقة الشيخ التيجاني، وكان أوّل من انتمى إلى الطريقة التيجانية في تونس. وفي سنة 1248هـ/ 1834م قدّمه حسين باي لرئاسة الفتوى وفي 1255هـ/ 1841م قدّمه أحمد باي للإمامة الكبرى بالجامع الأعظم بتونس. كان من أكبر المساهمين في نشر الطريقة التيجانية في شمال البلاد التونسية، حيث وصل عدد مريديها سنة 1925: 16094 مريد ينتسبون إلى 24 زاوية تتوزّع كالتالي: 6 في تونس، 2 بنزرت، 1 قرنبالية، 1 مجاز الباب، 1 سوق الأربعاء، 1 الكاف، 3 سوسة، 2 القيروان، 3 توزر، 1 مدنين....ويوجد ضريحه بنهج الباشا بتونس العاصمة. انظر **الأرشيف الوطني**، السلسلة3، الصندوق رقم 97، ملف رقم3. الزركلي، **الأعلام**..م س. أحمد سكيرج، **كشف الحجاب**. عبد الباقي مفتاح، **أضواء على الشيخ أحمد التيجاني وأتباعه**. أحمد الأزمي: **الطريقة التيجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي**، الجزء الثاني، ص242.

4 - **ديوان الشيخ ابراهيم الرياحي**، تحقيق محمد اليعلاوي وحمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1990، 221صفحة.

5 - **المؤنس**، ص292.

6 - **نفسه**، ص292.

التي يعرج عليها الباي سوق البركة حيث يكتفي بزيارة حانوت أمين السوق لرؤية المجوهرات الفاخرة المعدّة للبيع، ثمّ سوق الشوّاشية لتناول قهوة الإكرام من حانوت أمين الصناعة، ثمّ سوق الحرايرية وحانوت أمين سوق البلايغية ويختم الزيارة بدخول سوق العطارين وخاصة حانوت أمين السوق. وفي حيث تم أواخر الدولة الحسينية إضافة زيارة مغازة المنصورية التي اشتهر صاحبها بالاتجار في الأقمشة البديعة وصناعة العطور السليمة ومياه الطيب[1]

2- الاحتفال برأس السنة الهجرية والميلادية:

تعتبر هذه المناسبة أيضا من المناسبات الاحتفالية الهامّة[2] لكنّها أقلّ أهمية من المولد ويرتبط الاحتفال برأس السنة الهجرية بالتقويم الهجري[3] الذي أطلق عليها المستجوبون تسمية "راس العام العربي" ويوازيه "رأس العام السوري"[4].

لكنّ المثير للاهتمام هو أنّ 81% يحتفلون بهذه المناسبة، وبالمقابل لا يعرف أغلبهم تاريخ هذا التقويم ولا السنة التي يحتفلون بها[5]: "هذاك عاد راس العام متاعنا احنا المسلمين ومتاع جدودنا، أما توّا تنسى ما عادش شكون يقول بيه ولينا نسمعو بيه من التلفزة والرديون كي يقولو راو راس العام النهار الفلاني".

وهو ما يؤكّد أنّ الثقافة الدينية لدى هذه المجموعات محدودة نسبيا لكنّ إيمانهم حسيّ يصل حدّ التعصّب أحيانا على اعتبار أنّ الممارسات التي يأتونها تنبع من تشددّ كبير مع محافظة لا تخطئها كل عين بصيرة. فأغلب المستجوبين من كبار السنّ ومن غير المتعلمين استغربوا مثل هذه الأسئلة التي من المفروض أن تطرح على الشريحة المتعلمة "شوف الأولاد تو يجاوبوك أما أنا ما نعرفش ما قريتش". أمّا بخصوص مدة الاحتفال فإنّها تستغرق ليلة ويوم، بالنسبة للاحتفالات بالسنة الهجرية وليلة واحدة بالنسبة لرأس السنة الميلادية.

تنطلق الاحتفالات في ليلة رأس السنة الهجرية من خلال تحضير نوعية معيّنة من الأكلات والأطعمة التي لها رمزيّة في حياة الريفيين. فإن ارتبط الاحتفال بليلة رأس السنة الهجرية بطبخ الكسكسي بلحم الضأن فإنّ اليوم الأوّل من السنة الجديدة يقترن بتحضير الملوخيّة بلحم البقر.

1 - **نفسه**، ص293.

2 - ورد في **الموسوعة التونسية**، حول الاحتفال برأس السنة الهجرية "وفيه يؤكل الفول الذي هو مورد حياة ونشأة جديدة وفيه خضرة من علامات البركة. وليلة رأس العام يطبخ كسكسي بدون فلفل ولا طماطم، ويزيّن بقديد عيد الأضحى. ومن الغد تطبخ الملوخية، تيمّنا بخضرتها. وصبيحة يوم رأس العام تصنع الحلويات والمرطبات لتكون سنة سعيدة، ويتجنّب الناس البكاء والغضب والإغضاب حتى تكون السنة مفعمة بالأفراح وخالية من الأتراح. ولا بدّ من لباس الجديد والتزيّن ومباركة الناس بعضهم لبعض.

3 - اليوم الأوّل من شهر محرم، الشهر الأوّل في التقويم الإسلامي، يتذكّر خلاله المسلمين هجرة النبيّ إلى المدينة وهو بالنسبة للشيعة شهر الحزن والأسى لأنّه ذكرى وفاة الإمام الحسين وأصحابه في العاشر من شهر محرم أو يوم عاشوراء.

4 - سوف نتطرّق بالتفصيل إلى علاقة المجتمع الريفي بمناسبة رأس السنة الميلادية لاحقا.

5 - طرحنا على محاورينا أسئلة تتعلق بماهية هذا التقويم وأصله وعن السنة الأخيرة التي احتفلوا بها واتضح أنّ مسألة الاحتفال أخذت صبغة اجتماعية أكثر من كونها طقس ديني.

ويتفاءل هؤلاء باللون الأخضر لهذه النبتة التي يقبلون على تناولها في أوّل أيّام السنة الجديدة "فال خير وبركة وعام صابة". ويذكر الريفيون أيضا أنّ من لا يشبع في ليلة رأس السنة الهجريّة لن يشبع كامل السنة كدليل على ضرورة الإسراف في الكرم والجود والصدقة في هذا اليوم حتى يأخذ كل نصيبه في مثل هذه المناسبة المباركة.

أمّا بالنسبة لرأس السنة الميلادية فإنّ الاحتفال بها ما انفكّ يتسع لدى هذه الفئات وخاصة من قبل الشباب، وذلك من خلال تحويلها إلى احتفالية عائلية وفرصة جديدة لجمع الشمل، رغم أنّها لا ترتبط بالتقاليد العربية الإسلامية. ويبدو أنّ الاستعمار الفرنسي قد ساهم في انتشارها فهي تسمّى "البون أني" وهو تعريب لكلمة Bonne Année الفرنسية. ويقدّم بهذه المناسبة نوعين من الأطعمة الأول في شكل عشاء يتكوّن من أكلة أساسها لحم الديك الرومي الذي تتنافس العائلات في تربيته وتسمينه مدّة سنة في انتظار اليوم الموعود حيث يطبخ لحم الديك في الماء وتضاف إليه البهارات والتوابل، وتقدّم معه البطاطا المقلية والفلفل الأخضر المقلي والطماطم المقلية في الزيت. وتجتمع العائلة على مائدة الفطور تبرّكا وتقرّبا إلى الله حتى يجمع شملهم بصفة دائمة خاصة وأنّه خلال أيّام السنة العادية يكون أفراد العائلة مشغولين كلّ في عمله ولا يتمكنون من التلاقي إلا في المناسبات.

أمّا الجزء الثاني من الاحتفال بليلة رأس السنة الميلادية فيكون مرتبط بانتظار دخول اليوم الأوّل للسنة الجديدة أيّ حلول منتصف الليل حتى تقدّم ربّات البيوت الحلويات لتكون السنة حلوة على أفراد العائلة. ومن يباغته النعاس المبكّر فإنّ "عامه يجي راقد" أو "يرقد عليه العام". والبيّن بعد هذا أنّ مختلف الاعتقادات التي ارتبطت بالسنة الهجريّة وما يصاحبها من ممارسات قد سحبت على الاحتفال بالسنة الميلادية لدى هؤلاء ولا علاقة لطريقة الاحتفال بما يقام في الدول ذات الديانة المسيحية.

3- الاعتقادات والممارسات الدينية الشعبية:

إنّ تواصل تأثير الطرق الدينية والزوايا بالبلاد التونسية عموما وبالمجال المدروس تخصيصا يعود إلى عدّة اعتبارات لعل أهمها طبيعة الموقع الجغرافي والبنية الاجتماعية والتزاوج الخصيب بين نمطين من العيش متوازنين وهما البداوة والتحضّر[1].

وقد تعرضت العديد من الدراسات الأكاديمية إلى ظاهرة التصوّف في الغرب الإسلامي عموما وفي البلاد التونسية تخصيصا[2]. ويطرح هذا الجزء من بحثنا تمثّل المجموعات الريفية للممارسات

---

1 - لحول (محمد)، "الزوايا والطرق الصوفية بالبلاد التونسية: منطقة دوز عيّنة"، **مجلة الثقافة الشعبية**، العدد4، 2011، مجلة إلكترونية:

http//:www.folkculturebh.org/ar/index.php?issue&4=page=showarticle&id199=

2 - ينظر حول مسألة التصوّف:

عيسى (لطفي)، **مغرب المتصوّفة**، م س.

التليلي (العجيلي)، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية 1939-1881**، منشورات كليّة الآداب منوبة، تونس 1992.

الهيلة (محمد الحبيب)، "الزاوية وأثرها في المجتمع القيرواني"، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية**، العدد43-40، السنة 12، 1975، ص 127-97.

بالراشد(محمد)، "الزوايا في تونس، بحث في التغيرات الاجتماعية بالقرية التونسية"، **مجلة الإتحاف**، السنة9، العدد48،

والاعتقادات الدينية بين الثابت والمتحول فيها. فقد اعتمدنا في هذا الجزء على 17 سؤال حول عديد المواضيع المرتبطة بممارسات تصنّف عموما ضمن باب التديّن الشعبي. وسنحاول طرح بعض هذه الإشكاليات في إطارها العام والخاص وهو ما تطلبه البحث في تحديد محاور الاهتمام ونوعية الأسئلة التي يمكن أن يستسيغها المتقبل ويقبل الخوض فيها دون أن يقع في إحراج، أو يرفض الخوض فيها لأنّ عديد المسائل الدينية ما تزال لدى البعض من هذه المجموعات الريفية لا تناقش خاصة مع الأغراب مثل زيارة الزوايا والتردد على المنجّمين وعلى أضرحة الأولياء وحضور الاحتفالات ذات العلاقة بالصالحين على غرار "الزردة".

إنّ المجتمعات الإسلامية وخاصة بالمغارب تعجّ بعدد هائل من أضرحة الأولياء وقد جاء ذلك كرد فعل على الطبيعة العالمة لمدلول التوحيد في الإسلام الذي باعد المسافة وفق ما أشار إليه إدموند دوتي Edmond Douté بين العابد والمعبود مما "دفع إلى البحث عن وسائط أخفاها الفقهاء تحت رداء طلب الشفاعة"[1]. وبالمقابل يرجع إدوارد مونتي Edouard Montagne ذلك إلى الظروف السياسية المأزومة التي سادت خلال القرن السادس عشر، والمتمثلة في الصدمة التي خلفها تمركز الأيبيريين على طول سواحل المغارب وهو ما ولد حماسا دينيا لدى سكان هذه المناطق استنهض الهمم لمقاومة المسيحيين والدفاع عن الثغور، فتحوّل العديد من قادة المقاومة إلى أولياء في نظر الناس وأصبحوا محط تبجيل وتوقير منهم.

أوّل هذه المسائل ارتبطت بالانتماء إلى إحدى الطرق الدينية أو إلى زاوية من جهة والانتماء إلى منظمة إنسانية أو اجتماعية من جهة ثانية وهذه المقابلة كانت الغاية منها تحديد إلى أيّ مدى نجح المجتمع التونسي في تجاوز طغيان الانتساب الديني على الانتماء الاجتماعي، علما وأننا نتعامل مع نماذج من المجتمع الريفي التقليدي إذ لا يخفى على أحد تطوّر المجتمع الحضري تزامنا مع تراجع دور المؤسسات الدينية خاصة بعد السياسة التي اعتمدتها دولة الاستقلال في هذا المجال لصالح المؤسسات الاجتماعية والمنظمات الإنسانية التي ارتفع عددها وزاد عدد منخرطيها سواء في البلاد التونسية أو في بقية بلدان المغارب.

أمّا المجتمعات الريفية فيبدو أنّ واقعها مغايرا حيث برهن البحث في هذا المجال ولدى المجموعات المدروسة حضورا مكثفا للطرق الدينية والزوايا في مخيال المجموعات. فقد أكّد 64% من المستجوبين انتماءهم إلى طريقة دينية و49% ارتباطهم بمؤسسة الزاوية و60% زيارتهم لأضرحة الأولياء وتشجعهم على الإقبال على الممارسات الطقسية المتصلة بها، بينما طالب 72% بضرورة المحافظة عليها في حين لم تتعد وبالمقابل نسبة المنخرطين في الجمعيات المدنية ذات الأنشطة الاجتماعية 1%.

أمّا عن علاقة الفرد بالمسألة الدينية وخاصة بالدين الرسمي للدولة ومدى ارتباط اعتقاد الديني بانتماء السياسي، فقد اعتبر 79% من المستجوبين أنّ الدين مسألة فردية ترتبط باختيارات الفرد ولا

أفريل 1994، ص 23-21.

1 - Doutté (-Edmond), Notes sur l'Islam Maghrébin. Les Marabouts, extrait de l'histoire des religions. Tome XI et XII, Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1900, p 3.

يمكن بأي شكل من الأشكال أن تتحوّل إلى مسألة سياسية مؤكّدين على ضرورة الفصل بين السياسة والدين. وبالمقابل كانت لـ 21% منهم مواقف مختلفة جعلت فرضية ارتباط الدين بالسياسة مسألة جوهرية حيث أكدوا لنا على محورية الانتماء إلى "دولة مسلمة". وهكذا فإنّ الدين يصبح هو المحدد للسياسة ومن هذا المنطلق تصبح كل الممارسات التي تصدر عن الأفراد يحاسب عليها من خلال علاقتها بتديّنهم وهو ما يمكنّ الخطباء والأئمة من التطرق إلى المسائل السياسية للمجموعة واستعمال الجوامع أو توظيفها في تحديد الخيارات السياسية للدولة. ليصبح الفرد مجرّد خاضع لمنطق الجماعة ومطبّق لما تمليه أو تتواضع عليه. وقد كانت هذه الحوارات على أشدّها خاصة لدى العائلات التي تحتوي على عدد كبير من المتعلمين، من ذوي الانتماءات السياسية. السياسة والدين مسألة يبدو الجدال حولها على أشدّه وخاصة خلال المرحلة الراهنة من تاريخ البلاد التونسية، وهي مرحلة تشهد تحوّل جذري في المفاهيم والقناعات فرضته المساحة الهائلة للحرّيات وانفتاح الساحة العمومية على مسألة الحرّية الفردية والمواطنة بعد انهيار منظومة الدولة الحامية والقبول بمبدأ الاختلاف في الرأي، وخاصة فيما يتعلق بالمسألة الدينية وتعارض المواقف منها. لقد فتح انهيار النظام السابق المجال التونسي على مصراعيه أمام حريّة التعبير والاجتماع والتجمّع، موسّعا في نطاق الحريّات السياسية...وهو ما سمح بالخوض في مسائل كانت محظورة في المجتمع التونسي. ومن هذه المسائل التي طفت على الساحة السياسية والفكرية، الحريّة الدينية التي تحوّلت من محاولة إعادة الاعتبار للموروث الديني للبلاد إلى فتح المجال أمام مختلف أشكال التطرّف الديني.

برز التداخل بين الفكر السياسي والفكر الديني داخل المجتمع التونسي والتجاذب بينهما جليّا في الإجابات التي قدّمها المستجوبون حول إمكانية تطرّق خطبة الجمعة للمسائل الدينية فكانت النسب متقاربة جدّا بين موافق 41% ورافض 59%.

ويبدو أنّ طرح مثل هذه الإشكالية في فترات سابقة لم يكن بالأمر الممكن للأسباب التي ذكرنا سالف، لذلك يبدو أنّ فتح باب الحوار حول هذه المسألة في الظروف الراهنة وفي هذا السياق الزمني الذي تشهد فيه البلاد التونسية تحوّلات سياسية هامّة كان له تأثير كبير على الساحة الفكرية والاجتماعية، مما جعل البعض يعتقد أنّ الثورة التونسية قد قلبت المسار المتعارف عليه للثورات العالمية، فإن كانت الثورات على غرار الثورة الفرنسية ثم الروسية بعدها انطلقت من ثورة فكرية تحوّلت بالتدرج إلى تكريس مبادئها من خلال الثورة الشعبية، فإنّ ما عاينه البلاد التونسية قد انطلت بثورة شعبية أسقطت النظام ثمّ بدأت في البحث عن بديل له. وتمثل التصوّر الجاهز لدى معظم التشكيلات الاحتجاجية ذات النفس الإسلامي العودة إلى السلف بدل البحث في إمكانيات جديدة والدفع نحو التجديد على مستوى الأفكار والنظريات السياسية المُحدَثة. وهو ما أدخل البلاد في دوّامة من الخلافات أو المناكفات السياسية العاجزة على إنتاج المعنى.

كما تطرّق البحث الميداني إلى مسألة الاعتقادات الشعبية في ارتباطها بالمسألة الدينية، متوقفا في مستوى أوّل عند حضور المرأة في المسألة الدينية من خلال البحث وضمن مواقف المستجوبين بخصوص إمامة المرأة للصلاة عن القبول بمبدأ المساواة بين الجنسين، حيث أكّد 85% من بينهم عن

رفضه مثل ذلك الاحتمال لاعتبارات دينية وأخرى اجتماعية. فقد ارتبطت الاعتبارات الاجتماعية بالقيم الاجتماعية المميزة لهذه المجموعات والتي يطغى عليها تقديم الرجل على المرأة أوّلا "مرا تصلي بالرجال عيب" ثمّ تحديد انشغالات المرأة في جوانب يبدو المستوى الديني فيها من المسائل الثانوية. أمّا الاعتبارات الدينية فقد ارتبطت بمقولة اجتمع حولها جميع الذكور من خلال اعتبار النساء "ناقصات عقل ودين".

مسألة ثانية طرحناها على المستجوبين ورمنا الخوض فيها ارتبطت بالشكل الخارجي للمسلم والمسلمة. فقد اتضح وجود بعض الاختلافات حول مسألة وجود لباس خاص بالرجل المسلم. حيث دعّم أكثر من 35% فكرة وجود لباس خاص بالرجل المسلم ويتمثل في الجبّة التقليدية التونسية مما ينهض حجة على حضور بعض التداخل لدى البعض بين اللباس التقليدي واللباس الديني، لكأنّ ظهور هذا اللباس التقليدي قد تزامن مع دخول الإسلام أيام انتشاره ببلاد المغرب. وهو ما تفنّده المصادر التاريخية للفترة الوسيطة أكّدت لنا أنّه عند دخول العرب المسلمين إفريقية وجدوا صنفين من البربر فرّقوا بينهم في البداية من خلال لباسهم، وهذين الصنفين كما لقّبهم العرب المسلمين في تلك الفترة هم البتر والبرانس[1].

أما في ما يخصّ لباس المرأة المسلمة فقد تم التركيز على اللباس المحتشم المتوافق مع ما ترتضيه قواعد الدين الإسلامي والعادات والتقاليد البدوية التي تنهى عن خروج المرأة بلباس يكشف مفاتن جسدها.

ويختلف موقف كبار السنّ من المستجوبين بعض الشيء عن صغار السنّ منهم، فقد لاحظنا شعور بالحسرة والأسف على زوال اللباس التقليدي المتمثل في "الحرام والملحفة ومربول فضيلة والحزام بالقطاطي والشان" الذي لم تعد تتشبث بارتدائه إلا النساء المسنّات اللاتي أكدن لنا على صعوبة اقتنائه من السوق بأسعار تتناسب ووضعهنّ المادي.

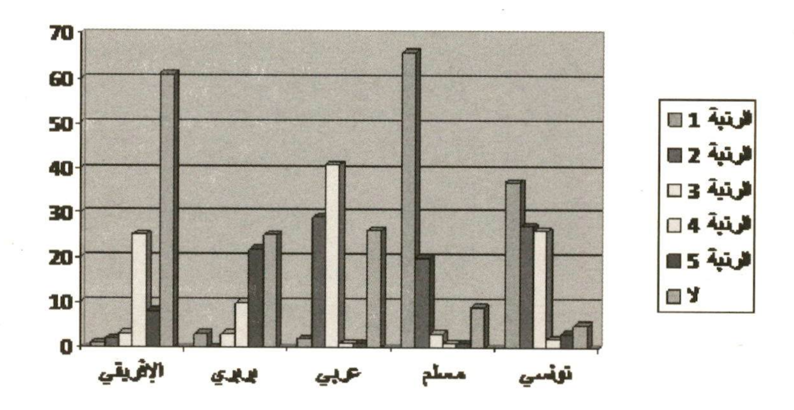
ويعتبر المستجوبون من بين الذكور هذا النوع من لباس الإناث محتشم فضلا على أنّه يمثّل الهويّة التونسية "متاعنا ومتاع جدودنا موش متاع البرّا"[2]، لذلك فإن رفض هذه المجموعات لكل ما هو وافد من الخارج وغير متناسب مع الموروث ينم عن خوفهم من تهديده الذي يوشك أن يقضي عن أصالتهم.

المسألة الموالية التي طرحناها على المستجوبين هي مسألة تمثّلهم لانتمائهم وللمجال عموما في علاقة الفرد بمحيطه في بعديه الخاص والعام وفي مختلف مستوياته الدينية والاجتماعية .

1 - البرانس هم لابسي البرنس وهو لباس طويل من البربر المستقرين، والبتر هم لابسي الجبّة القصيرة من البربر الرحل.

2 - البرّا يقصد بها في منطوق المجموعة من خارج المجال وتحديد من الغرب وتستعمل أيضا كلمة من الخارج للدلالة على ذلك. كما تستعمل للدلالة على المجالات الواقعة خارج مجال استقرارهم، أيّ خارج منطقة الشمال الغربي عموما.

مستوى الانتماء حسب الترتيب التفاضلي إلى (تونس، الإسلام، العروبة، البربر، إفريقيا) %:



يبرز الرسم تأكيدا واضحا على الانتماء الديني للمجموعات المدروسة على حساب الانتماء الوطني حيث يبدو الوعي بالانتماء إلى مجال جغرافي محدّد في حين أنّ ما يجمع الفرد ببقية أفراد الوطن الواحد لا يزال خجولا في المتقاسم الذهني لمعظم المستجوبين.

فإذا ما حاولنا دراسة هذا الرسم في عمومياته يمكن القول أنّ الفرد داخل المجموعة المدروسة يعتبر نفسه **مسلم، تونسي، عربي، إفريقي وأخيرا بربري**. وهذا التصنيف يحيل على جملة من الاستنتاجات:

أوّلها يرتبط بتواصل هيمنة المعطى الديني على المنطقة على حساب الوعي الوطني، وهذا يفسّر إجمالا بطبيعة هذه المجموعات وسيطرة البعد القبلي على معاشهم، والذي وإن شهد بعض التراجع نتيجة نمو التحضر بالبلاد التونسية منذ الاستقلال ومقاومة الدولة الناشئة لمختلف مظاهر القبلية والعشائرية في إطار بناء الدولة الحديثة[1]، فإنّه ما يزال مرسخا في ذهنية هؤلاء ويفسّر ذلك بخيبة الأمل التي عاشتها هذه المنطقة نتيجة قلة اعتناء الدولة الوطنية بها في مختلف مستويات التنمية والتحضّر وضعف روابطها بمركز السلطة السياسية والثقافية، مما ساهم في عدم انقطاع الممارسات الشعبية التقليدية المتصلة بنشاط الزوايا والطرق الدينية في مقابل ضعف نشاط الجمعيات ذات الطابع الثقافي والاجتماعي[2]. حيث يكفي الإشارة هنا إلى أنّ أغلب التظاهرات الجماهرية والشعبية المعروفة

1 - هاجم بورقيبة مظاهر الفروسية التي كانت تعتبر التعدّي والغزو بطولة، وهو ما يظهر في هذا المقتطف من خطاب له في هذه المسألة حيث قال "نحن بصدد بعث جيل جديد من أمّة جديدة لم تعد تعتز بالعصبية القبلية وإنّما تعتز بالعمل الجماعي وتفتخر بالتضامن والأخوّة وغيرها من الصفات الخلقية". خطب بورقيبة، ج 8، ص 288، خطاب مدنين بتاريخ 30/10/ 1966. ينظر في هذه المسألة أيضا:

Nouchi(André), " Espace et vie politique dans le Maghreb contemporain : de la tribu à l'état et à la nation " in Atti della setima Maghrebina, Cagliari, n) 22-25 Maggio 1969, Milano, p131.

2 - لحول(محمد)، الزوايا والطرق الصوفية بالبلاد التونسية: منطقة دور عيّنة، وردت بمجلة الثقافة الشعبية www.Folkculturebh.org ،2011

ويبدو أنّ ظاهرة انتشار الزوايا والطرق الدينية وصمودها رغم قدم جذورها التاريخية يفسّر بأهمية الوسيط في

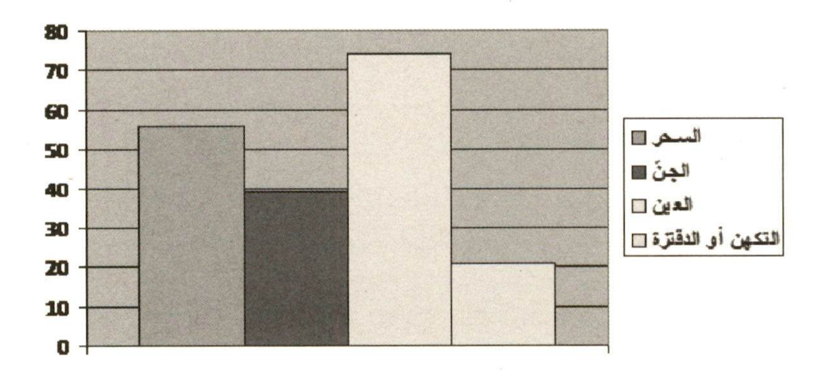
والتي يوليها الأفراد من مختلف الشرائح الاجتماعية والعمرية في المنطقة اهتماما خاصة هي تظاهرات مرتبطة بالصلاح وشيوخه مثل زردة سيدي صالح البلطي ببوسالم من ولاية جندوبة وزردة سيدي قويدر بطبرقة وزردة سيدي عبد الله بعين دراهم.

يتميّز التديّن الشعبي للمجتمع التونسي عموما بالتداخل بين الديني والسحري في ممارسة الطقوس الدينية والحضور القوّي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها[1].

ويعتبر "إدوارد فسترمارك Edward Westermarck" من أوائل الباحثين الأنتروبولوجيين الذين درسوا المجتمع المغربي في بداية القرن العشرين من خلال تطبيق البحث الميداني بالتركيز على دراسة الأشكال الشعبية للممارسات الدينية التي غالبا ما تتموقع خارج دائرة الإسلام الفقهي، كالاعتقاد في الجنّ والبركة والعين الشريرة، مشدّدا على الجانب الطقوسي لهذه المعتقدات خاصة في المناطق القروية[2]. فقد أكّد أنّ "السُنّة الصغيرة" أو التديّن الشعبي هو دين الحياة الواقعية للمغاربة[3].

ولا يخرج المجال الذي قمنا بدراسته عن هذا الواقع، حيث أكّد البحث الميداني الذي أجريناه على تواصل اهتمام المجموعات الريفية بالمنطقة المدروسة بالاعتقاد في السحر والجنّ والعين والتكهن... مقابل تراجع هذه العادات في المجال الحضري.

الاعتقاد في بعض الممارسات المرتبطة بالتديّن الشعبي (السحر، الجنّ، العين والتكهن)



معتقدات المغاربة واعتقادهم في وجود قوى فوق حسيّة تخضع الوجود لإرادتها، حيث أصبحت مزارات الأولياء مثال للتعايش على مستوى اللاشعور الثقافي والجمعي بين آلهة ومعتقدات ما قبل الإسلام وبين مقدّس الدين الجديد. محمد الجندوبي "الأولياء في المغرب: **الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيو-ثقافية، حياة وسير مشاهير أولياء المغرب**، ط2، كنال أوجوردوي، 2004.

-1 Westermarck (Edward), les survivances païennes dans la civilisation mahométane, Payot, Paris, 1935, pp 8-9.

2 - منديب (عبد الغني)، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتديّن بالمغرب**، م س، ص 16 و18.

3 - **نفسه**، ص 19.

تبرز معطيات البحث الميداني بعض التراجع في حضور هذه الظواهر في ذهنية المجموعات المدروسة ويعود ذلك في مستوى أوّل إلى انتشار التعليم الذي سمح للفئة الشابة خاصة من الانفتاح على طرق ووسائل جديدة للتعامل مع الواقع الديني.

ويتعلق السبب الثاني بواقع تلك المجموعات وثقافتها المجبولة على التخفي عند ممارسة هذه العادات التي أضحى موقف المجتمع التونسي منها يوحي بالدونية ويربط مختلف هذه الممارسات بتفشي الأمية والابتعاد عمّا ترتضيه الأحكام الشرعية أيضا، لكن وبالمقابل وأمام زحف التيّار السلفي واتسام تصرّفات المحسوبين عليه بعدوانية سافرة على معاقل التديّن الشعبي ومراكزه بالتورط في حرق زوايا وأضرحة الأولياء الصالحين اجتمعت مختلف مكوّنات المجتمع التونسي على التصدي لهذه الممارسات ورفضها والعمل على المحافظة على هذا الموروث الثقافي الشعبي التونسي.

*** الاعتقاد في السحر:**

يعود صمود هذه الظاهرة لأسباب عديدة لعل أهمّها أنّ القرآن أكّد على وجودها وارتباط أصولها مغربا بفترات تسبق انتشار الإسلام. فقد أكّد "إدموند دوتي" أنّ سكان شمال إفريقيا اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من أجل المحافظة على معتقداتهم الأصلية وذلك بتكييفها مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية، ذلك أنّ الدين الإسلامي بالرغم من قدرته على التأثير لم يكن بوسعه القضاء كليّا على جميع الطقوس القديمة وبالتالي فقد تمت أسلمتها[1]. فقد أورد أنّه "عندما يتغيّر المعتقد يستمر الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدفات الأحفورية للرخويات الغابرة التي تساعدنا على تحديد الفترات الجيولوجية. وهكذا فإن استمرارية الطقس هي سبب وجود هذه البقايا المتناثرة هنا وهنالك"[2].

أكّد فسترمارك أنّه مع دخول العرب، وقع تحوّل كبير في معتقدات البربر، الذين أدخلوا إلى جانب شرائع الإسلام عادات أخرى كعادة الحداد العنيف الذي يتضمّن النواح وندب الوجه والضرب المبرح للجسد وهذه العادة توجد عند كل القبائل العربية وبعض القبائل البربرية[3].

يرتبط الاعتقاد بالسحر لدى المجموعات الريفية المدروسة بالاعتقاد في التكهّن والولاية. فأغلب الأولياء الصالحين لهم قدرات خارقة في حياتهم وبعد مماتهم لذلك وجب التوقي من النميمة أو التقول عليهم أو الاستماع إلى من يفعل ذلك، بل ويجب زجره عن مثل ذلك الفعل المشين. وقد حضرنا نقاشا بين فتاة في العشرينات من عمرها متعلمة ومتخرجة من الجامعة وأمّها وهي امرأة في سنّ السبعين أميّة وكان الحوار حول مدى قدرة الولي على إلحاق الضرر بالناس أو وقايتهم منه واتصل الحديث بالولي

-1 Doutté (Edmond), Magie et Religion en Afrique du Nord, Maisonneuve, P Geuthner, S. A. Paris, 1984, p 15.

يعتبر إدمون دوتي من أوائل الباحثين الاستعماريين المهتمين بدراسة المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمع المغربي خلال الفترة الاستعمارية. وتتعلق نظريته في فكرتين أساسيتين، الأولى أسلمة المعتقدات الوثنية القديمة وترتبط الثانية بصعوبة استيعاب مدلول التوحيد المغرق في التجريد وضرورة تقريبه من الذائقة العامة باللجوء إلى الوسطاء.

2 - Doutté (Edmond), Magie et Religion,...op-cit, p 602.

3 - منديب (عبد الغني)، الدين والمجتمع، م س، ص20.

سيدي صالح البلطي. وقد جاء على لسان الفتاة "هذي خرّافات هذاكا راجل اخدم ربي بنصيحة ومات ووفت الحكاية لا ينجم يضر.." فتجيبها الأم: "ها بنيتي راو يدُق، استغفر وصلي على النبي، يا جدي البلطي معانا واحذانا "

*** الاعتقاد في الجنّ والعين:**

أمّا عن الممارسات والمعتقدات المرتبطة بالجنّ، فإنّ جانب منها يرتبط بالقرآن الذي أكّد على وجود الجنّ توازيا مع البشر " قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن.."[1]. أمّا فسترمارك فيرجع ظاهرة ممارسات المرتبطة بالجنّ إلى أصول وثنية وإسلامية من جهة وشمال إفريقية قرطاجية من جهة ثانية[2]. ومن الممارسات المعروفة والمنتشرة لدى شريحة هامة من المجموعة المدروسة في محاولتها درء السوء الذي يجلبه الجنّ للإنس: قولهم بضرورة أن "يحطاط [الواحد] في تصرفاتو: مثلا ما يلزموش يفحّج بلاصة [أي موضع] فيها دم ولا فيها غرمّ [أي مياه متعفنة] على خاطر اللطف يلبسو الجنّ"[3]. ومن الممارسات أيضا والتي شاهدناها مباشرة في كل سؤال يطرح حول مسألة الجنّ هو البصق على الأرض ومقولة "يجيرنا منهم".

ورغم هذا الخوف من التأثير السلبي لوجود الجنّ لدى هذه الفئات فإنّ ذلك لم يمنع من الحديث عن أساطير وخرّافات عديدة عن علاقة الجن بالإنس وخاصة فيما يتعلق بالزواج والثروة، وعن: "فتاة معاشرها الجن ويهدد فيها مسكينة ويحب يتزوجها ويتكلم بفمها" وآخر "بنى داريا خي جات فوق دار الجنّ تغشش عليه وولى المسكين هو وعايلتو كل ما يحطوا يفطروا يقلبلهم الصحون ويسمعوا حس ساقين في الدار تمشي حتى لين فاض بيهم...جابوا الحضرة والعزامة والشيوخ وما نفعش ولوا هجّوا منها [أي غادروها] وخلُّوها خالية"[4]. وبخصوص: "وليّد مسكين في عز شبابوا سكنوا الجنّ ويتكلم باسموا ويقول في حوايج صايرة وما حبّش يخرج...يقولوا كيف يقراو عليه المُدّبية [القراء القرآن] ويطلبوا من الجنّ الخروج يخرج من عينيه ولا من يديه وإلاّ من خشمو وإلاّ من رجليه.[5]

يتكوّن الاعتقاد في العين الشريرة عموما من فكرتين اثنتين: الأولى تتجلى في طريقة النظر التي تدل على أنّ العين حاملة للمتمنيّات العدائية، والثانية تكمن في تلك الطاقة المؤذية الفوق طبيعية التي تصدر عن العين دون إرادة صاحبها. وقد اشتهر المغاربة باعتقادهم الشديد في العين الشريرة، وللاحتماء من أذاها ابتكروا عدّة طرق ووسائل. إنّ هذا الاعتقاد يتجاوز المغاربة إلى مختلف الشعوب المسلمة، كما كان سائدا عند قدماء العرب والبربر وأيضا في الحضارتين الفينيقة والقرطاجية[6].

---

1 - القرآن، سورة الإسراء، الآية 88.

2 - Westermarck (Edward), les survivances païennes dans la civilisation mahométane, Payot, Paris, 1935, pp 8-9.

3 - امرأة مسنّة، أميّة مهنتها عاملة فلاحية من إحدى قرى معتمدية بوسالم من ولاية جندوبة.

4 - امرأة، أميّة، متزوجة، ليس لها أبناء، تسكن على مسافة لا تتجاوز بعض الأمتار من المقبرة ومن المنزل محور الحديث، وقد رفضت دخول المنزل المهجور منذ زمن بعيد.

5 - حكايات تتشابه في مجملها لدى المجموعات المستجوبة من سكان المناطق الريفية تحديدا. ولم نجد حضور لهذه الظاهرة في جميع من استجوبناهم من سكان المدن وخاصة من نزح منهم باتجاه العاصمة.

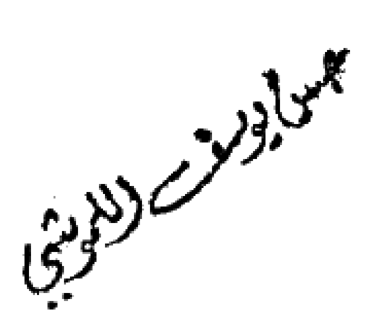
6 - Westermarck (Edward), les survivances païennes, op-cit, p34.

الخاتمة:

مكنتنا هذه الرحلة في مسارات تطوّر العائلة البدوية على اعتبارها إحدى المكوّنات الفرعيّة للقبيلة في مفهومها العام، من رصد مختلف التحوّلات التي طالت هذه المؤسسة ومختلف مكوّناتها حيث بدى أنّ العائلة من خلال نموذج الشمال الغربي التونسي تعيش حالة من إعادة التموقع في إطارها المحلي والعالمي وهو ما يفسّر بروز ثنائية جديدة تتجاذب العائلة البدوية بين النموذج الغربي الرأسمالي الذي يعطي للفرد أولوية كبرى على حساب المجموعة وبين النموذج الحداثي في نسخته العربية الذي يركّز على التآزر الأسري بين أفراد المجموعة الواحدة. وعموما يمكن الجزم بالاندثار التدريجي للنموذج التقليدي للعائلة المبني على سيطرة الأب على جميع القرارات التي تخصّ العائلة رغم تواصل موقف الإكبار والتقدير للأب.

يبرز تراجع النموذج التقليدي للعائلة كما بيّنا ذلك في تجاوز ظاهرة زواج القرابة وربط مصير الفتاة منذ الصغر بابن العم لصالح الاختيار ضمن الانتماء الجغرافي وتفضيل التشابه في خصائص المعاش وطرق التعاطي مع الواقع في تلك المناطق، رغم تواصل اعتبار الزواج من الحضري بالنسبة للريفية فرصة من الفرص المتاحة لترك الريف، والانفتاح على مزيد تشريك المرأة في أخذ القرار داخل العائلة، وتغييب دور الأعمام والأخوال مع شيوع استقلال الأسرة بالسكن وحصول شبه قطيعة بين أفراد المجموعة.

بالمقابل حافظت العائلة على عديد العادات المتجذرة في القدم والمميزة لمعيش القبيلة التي تكرّس تواصل الروابط العائلية من ذلك التشبث بممارسة عديد الأنشطة التي تمثّل فرصة لتدعيم هذه الروابط وتكريسها من خلال احتفالية تحضير العولة التي ترتبط بموسم الحصاد، والتشارك والتعاضد بين العائلات في المناسبات كالاحتفالات العائلية والدينية رغم رفض التديّن العالم لهكذا ممارسات.



الباب الثالث

سجلّ القيّم بين الثابت والمتحوّل

الفصل الأوّل

عالم المثل ومتقاسم المعاش الجمعي

المقدمة:

يعرُض هذا الباب إلى تمثل البدوي لسجل قيمه من خلال طرح مجموعة من الإشكاليات التي ارتبطت بثقافة البدوي محاولا إبراز إلى أيّ مدى تمكّن البدوي من المحافظة على قيم ارتبطت بالرحلة والانتجاع والحرابة وقسوة الظروف الطبيعية بعد أن وطّن وغيّر معاشه وانخرط في أسلوب حياة المجتمعات المستقرة الذي تطغى عليه القيم النفعية أو "البراغماتية" وذلك على حساب المثل الأخلاقية البدوية المتوارثة.

اعتمدنا جانبيّا وأمام غياب معطيات تخوض في هكذا بُعد ضمن المصادر الرسمية للدولة المخزنية، على ما وفّرته لنا الذاكرة الشفويّة مكافحين بينها وبين المصادر الأدبية والفقهيّة مثل النوازل والفتاوى، في محاولة لاستنطاق ما جاء فيها من وصف لجملة من العادات استغربها واصفوها وسجّلها الباحثون لاستجلاء الموقف الفقهي منها.

ركزنا في هذا القسم على عدد من القيم ذات الطابع الاجتماعي التي وسمت المعاش اليومي للبدوي في علاقته بالموقف الديني ومدى تأثير التديّن في سجل القيم، من ذلك مثلا: مدلول "المقدّر والمكتوب" و"الحشمة" و"الحقرة" و"الفروسية" و"الكرم" و"الثأر"... محاولين التشديد على أهم التطوّرات التي عاينتها مثل تلك القيم الموروثة سواء كان ذلك باتجاه الزوال أو نحو الصمود إزاء ما طال العيش المشترك من تحوّل وتفسّخ.

أ- علاقة القيم بالدين

تحمل المؤسسات الاجتماعية بكيفية ذاتية، أفكارا حول العلاقات الاجتماعية التي يشارك فيها أعضاء المجتمع. فالتنظيم الاجتماعي هو تعبير عن نسيج من الدلالات[1]. فمهما اختلفت اختصاصات الأفراد والأنشطة التي يؤدونها، فإنّهم يحملون بالضرورة وبصورة "طبيعية" مواقف مشتركة من مسألة الانتظام الاجتماعي[2].

تصاغ هذه المواقف من فهم رمزي غير منظّم، ينبع من الحسّ اليومي المشترك الذي يدرك به الأفراد الكيفية التي يوجد عليها العالم كما هو "في الواقع" وهذه الفرضيات الأساسية حول التنظيم الاجتماعي، تؤخذ في الأحوال العادية كما لو كانت مسلمات ولذلك لا يبنيها أفراد المجتمع بوضوح[3]. ولكنّها تشكّل في نفس الوقت الخلفية الضمنية التي تقف وراء كل المخططات والأنشطة الاجتماعية وتنفيذها، وهي تقف أيضا وراء الهياكل المرجعية الخاصة كإيديولوجية الدين الرسمي التي تصاغ اعتمادا على هذه الخلفية وعلى هذا النمط من الفهم[4].

تُشكّل النظرة إلى الكون أو المواقف الطبيعية تجاه الكون من عدد من المفاهيم الأساسية التي تحمل دلالات منطقية يناسب بعضها البعض[5]، وهي مفاهيم تختلف في شكلها، ولكنّها تتناسب مع بعضها البعض في وضع معيّن. وقد حاول كارل مانهايم Karl Mannheim[6] تقريب هذا المعنى حينما شبّه النظرة إلى الكون بعملية كتابة الترجمة، فالكتاب لا يصل إلى العالم الداخلي للمترجم له حسب نظرية الباحث دائما، إلاّ بإعادة تشكيله من الدلالات المتناثرة المحمولة في أفعاله وأقواله الصريحة، فكل واحدة من هذه الدلالات تحقّق لنا نمطا ضمنيا وتصلح في نفس الوقت لتوثيقه. لذا فإنّ الاختيار النهائي لمعرفة مدى ملائمة وصفها للنظرة إلى الكون لا يكمن في الاختيار الكمّي أو الإحصائي له ولكن يكمن في اختيار مدى قدرة وصفنا على جعل سلوك الأفراد في المجتمع واضحا ومفهوما[7].

1 - جرموني رشيد، التحولات القيمة بالمغرب: المظاهر والعوامل، نشر في مجلة **هسبريس** يوم 29 - 03 – 2013.
http://www.maghress.com/hespress/75814

2 - Schultz(A), The phenomenology of the social word. Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: North-western University Press.1967.

3 - أيكلمان(ديل)، **الإسلام في المغرب**، الجزء الثاني، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1991 الفصل الخامس، اللا مساواة وغياب الاستمرارية أو دور الحسّ المشترك في فهم التنظيم الاجتماعي، ص 5.

4 - **نفس المرجع والجزء**، ص 5.

5 - Sorokin, Pitirim (A), Social and cultural dynamics. Vol1. New York: American Book Co, 1937, pp 18-28.

6 - Mannheim (Karl), Essays on the sociology of knowledge. London, Rootldge and Kegan Paul, 1952, p 73.

7 - أيكلمان (ديل)، **الإسلام في المغرب**، م س، ص6.
أنظر أيضا:
Schwartz (H.S) "Les valeurs de base de la persone : théorie, mesures et applications". Revue Française de sociologie, 4, vol47, 2006, pp 929-968.
www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2006-4-page-929.htm. DOI:10.3917/rfs.474.0929.

وفي هذا الإطار فإنّ دراسة تمثّل المغاربة لقيمهم ومثلهم ومدى ارتباطها بتاريخهم البدوي يتطلب وضع هذه التمثّلات في إطارها العام وفي إطارها الخاص أيضا على اعتبار أنّ هذه القيم تتداخل فيها المواقف الفردية والجماعية لتؤسس لهذا المشهد العام لسجل القيم المغاربية[1].

تشهد المجتمعات المغاربية تحوّلات عميقة، وهي تحوّلات لا نعيها لأننا نعايشها وننفعل بها

1 - شغل مفهوم القيم في بعده المطلق العديد من الباحثين والعلماء في عديد الاختصاصات فظهرت كنتيجة لذلك العديد من النظريّات التي تعرّضت لهذه المسألة كل حسب توجهاته حيث لا يوجد تعريفا موحّدا لمفهوم القيم يعترف به جميع المشتغلين حول هذه المسألة. نعرض فيم يلي البعض من هذه التعريفات:
فمن وجهة نظر علم النفس الاجتماعي ذكر روكيش Rokeach أنّ القيم ما هيّ إلاّ انعكاس للأسلوب الذي يفكّر به الأشخاص المنتمين إلى ثقافة معيّنة، وفي فترة زمنية معيّنة. كما أنّ القيم هي التي توجّه سلوك الأفراد وأحكامهم واتجاهاتهم فيما يتّصل بما هو مرغوب أو غير مرغوب فيه من أشكال السلوك في ضوء ما يضعه المجتمع من قواعد ومعايير. وقد تتجاوز الأهداف المباشرة للسلوك إلى تحديد الغايات المثلى في الحياة. وهي بذلك وعلى حد تعبير الباحث "احدى المؤثّرات الهامّة لنوعية الحياة ومستوى الرقيّ في أيّ مجتمع من المجتمعات". كما بيّن أنّ نسق القيم هو تنظيم من المعتقدات يتّصف بالثبات النسبي ويحمل تفضيلا لغاية من غايات الوجود أو شكلا من أشكال السلوك الموصلة إلى هذه الغاية، وذلك على اعتبار ما تمثّله من أهمية بالنسبة للفرد.
Rokeach(M), " The nature of Human values and values system " in EP Hollander and RG Hunt(eds) Current perspective in social psychology, New York, Univ-Press, ed 4, 1976, pp 344-357.
أنظر أيضا لنفس الباحث :
- Rokeach (M), Beliefs, Attitudes and Values: A theory of organization and change, San Francisco, Jossey-Bass pub, 1976.
- Rokeach(M), "Value Systems In Religion", The Religious Research, Vol 2, 1969, pp3-23.
يمكن الرجوع أيضا إلى:
Krech(D) Crutchfied(RS), and Ballachey (EI), Individual in society, New- York, MacGraw-Hill-Book, 1962.
بينما تمثّل القيم من وجهة نظر علم الاجتماع " معيار للإنتقاء من بين بدائل أو ممكنات اجتماعية متاحة أمام الشخص الاجتماعي في الموقف الاجتماعي. عبد المعطي(عبد الباسط محمد)، بعض مظاهر صراع القيم في أسرة قرويّة مصرية" **المجلة الاجتماعية القومية**، القاهرة، العدد1، لسنة 1971، ص ص 86-71.
-كاظم (محمد ابراهيم)، التطوّر القيمي وتنمية المجتمعات الريفية، **المجلة الاجتماعية القومية**، القاهرة، عدد3، 1970، المجلد7، ص ص 23-3.
- الجموعي مومن بكّوش، القيم الاجتماعبة، مقاربة نفسية اجتماعية، **مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية**، جامعة الوادي، العدد الثامن، بتاريخ سبتمبر 2014، ص ص87-72، نسخة إلكترونية:
http//:www.univ-eloued.dz/rers/images/pdf/H092014072.pdf
كل من بودون وبوريكو Boudon et Bourricaud على أنّها:
" Des préférences collectives qui apparaissent dans un contexte institutionnel et participent a sa régulation " Boudon (Raymond) et Bourricaud (François), Dictionnaire critique de la Sociologie, Paris, PUF, 1982, XVI, pp 383-390.
بيّن أنّها:Rezsohazy 2006ريزوهازي
" ce que les homme apprécient, intiment, désirent obtenir, recommandent, voire proposent comme idéal "
Rezsohazy(Rudolf), Sociologie des valeurs, Armand colin, collection Cursus, 2006.
http://www.chapitre.com/CHAPITRE/fr/BOOK/rezsohazy/sociologie-des-valeurs,935873.aspx
أنظر أيضا حول تعريف القيم:
Schwartz (Shalom), Bilsky(Wolfgang), "Toward a universal psychological structure of human values", Journal of Personality and Social Psychology, Vol 53(3), Sep 1987, 550-562.
.http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.53.3.550

آنيا، ولكنّها تحوّلات هائلة وتحصل في مدة زمنية قصيرة جدا، قياسا إلى تاريخ هذه المجتمعات، لأسباب تاريخية موضوعية يصعب تحديدها، ولكننا سنحاول لاحقا البحث فيها، وقبل ذلك يجب أن نعترف أنّ ما حصل من تحوّلات في بلاد المغارب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، لن نجد له مثيلا في مجموع تاريخ هذه المجتمعات، ففي ظرف بضعة عقود تحوّل مجال المغارب جذريا من واقعه القروي والبدوي، إلى مجتمعات ديناميكيتها الأساسية تأتيها من المدن، ومن مجتمعات تعيش على التأريخ بالمجاعات والأوبئة، إلى مجتمعات تتحدّث عن تأهيل المواطن لعالم "التواصل والإعلام".

لا يمكن التقليل من قيمة هذه التحوّلات، رغم أنّ دوافعها ليست ذاتية، ورغم أنّ مجتمعات كثيرة في نفس المستوى تقريبا عرفت نفس التحوّلات. غير أنّ قوّة هذا التحوّل وسرعته انعكس بشكل مباشر على سجل القيم، بل إنّه بوسعنا الجزم أنّ أهمّ مرصد يمكن أن نفهم من خلاله تحوّلات هذه المجتمعات، هي تحوّلاتها القيمية.

تمثّل القيم، في ظاهرها مجموع القواعد التي يحتكم إليها البشر في سلوكهم العملي والذوقي، وهي في نظر البعض كلّ ما يجعل الإنسان مختلفا عن غيره من الكائنات، لأنّه يمتلك تصوّرا عن معنى الخير والشر والجمال والقبح، في حين أنّ باقي الكائنات لا تعرف هذه المعاني. وقد أردنا من خلال هذا الجزء من البحث التطرق لعلاقة مجتمعات المغارب بالقيم، وهل هناك تحوّل في هذه العلاقة، وما مظاهر ذلك التحوّل؟ وما هي المكوّنات التي تؤثر في ثنائية القيم والمجتمع؟ وإلى أيّ مدى حافظت تلك المجتمعات على موروثها من القيم البدوية، في أوج هيمنة قيم العصرنة أو "الحداثة".

عموما يمكن اعتبار القيم مجموع القواعد والمبادئ التي يحتكم إليها البشر في سلوكهم، سواء في ما هو عملي كما هو الحال في العلاقات الاجتماعية والسياسية، أو فيما هو ذوقي كما هو الحال في الأحكام الجمالية والفنية، فكما أنّ هناك "قيما أخلاقية"، فهناك "قيما جمالية". يندرج الشق الأول فيما يمكن أن نسميه بمبحث الأخلاق، أما الثاني فيمكن إدراجه في مبحث الجمال. بهذا المعنى تكون القيم أساس الثقافة الإنسانية، إذ لا وجود لثقافة أو تجمّع بشري مهما كان بسيطا لا يحتكم إلى قيم سلوكية وجمالية، حتى ولو اختلفت هذه القيم وتعددت[1]. بهذا المعنى أيضا تكون ميزة البشر عن غيرهم من الكائنات في امتلاكهم لقيم يعتقدون في فضيلتها ويدافعون عن علويتها. فالفرق بين البشر والحيوان لا ينحصر في درجة الذكاء، بل في امتلاك قيم أي تصوّرا ما عن الخير والشر والجمال والقبح، في حين أن باقي الكائنات لا تعرف هذه المعاني.

1 - يصنّف بعض الباحثين القيم على أساس ما تقدّمه من فائدة ويفرقون تبعا لذلك بين القيم المادية والجسدية والقيم الاقتصادية (كالانتاجية والأمن الاقتصادي وقيم اجتماعية كاحترام الآخر والعطف على الفقراء وقيم أخلاقية مثل الأمانة والعدالة وقيم سياسية كالحرّية وقيم جمالية كالتناسق وقيم دينية كنقاء الضمير وقيم فكرية كالذكاء وقيم مهنية كالنجاح المهني وقيم وجدانية كالحب والتقبّل. تنمو هذه القيم أو تختفي حسب عديد العوامل المساعدة في الاتجاهين حيث يساهم اكتساب القيمة وتواصل إعادة توزيعها وتقديرها واتساع مجال انتشارها وارتفاع معاييرها وتزايد أهميتها في تواصل نمو القيم وبالمقابل فإنّ التخلي التدريجي عنها ونقص إعادة توزيعها وضيق مجال عملها وتناقص أهميتها وانخفاض معيارها يجعلها تختفي تدريجيا.

Rescher (N), Introduction to Value Theory, New Jersey, Prentice-Hall, 1969.

تناولت العديد من البحوث الاجتماعية التحوّلات التي طرأت على سجل القيم المغاربية وقد صنّف الباحث المغربي رشيد جرموني[1] هذه القيم إلى:

• قيم جديدة تبنّتها المجتمعات المغاربية حديثا وتزامنا مع التحوّلات التي تشهدها في إطار الانفتاح على الثقافات والحضارات المعاصرة طبعا وتحت تأثير ظاهرة العولمة التي مكنّت آلياتها من الانتشار السريع لأنماط العيش الغربية وتأثيرها الجليّ على مجتمعات المغارب من خلال الإبحار بالتعويل على وسائل الاتصال السريعة. وقد ارتبطت مجمل هذه القيم الجديدة بالتحوّل في نمط العيش وفي الإفراط في الاستهلاك دون هدف أو معنى.

• قيم قديمة استطاعت الصمود والاستمرار رغم التحوّلات المذكورة وهي مجموعة من القيم التي شهدت تغيّرا في شكلها.

• قيم قديمة اندثرت دون أن يقع تعويضها بقيم جديدة وهي تحوّلات أفرزت داخل مجتمعات المغارب نوعا من الفصل في النسيج القيمي الذي ميّزها بدل عن الوصل، وذلك من خلال فصل قيم دون تعويضها مثل قيم الطاعة داخل أُسر المغارب عموما وما أفرزته من ممارسات جديدة تتصل بمزيد الاعتبار بقيم الحوار التي عوّضت الطاعة إلى نوع من التمرّد وفرض قيم جديدة على الآباء، وهو ما نتج عنه فقدان السلطة ومصدر التوجيه بدعوى عدم فرض الأفكار والقيم عل الأطفال وعدم تعليمهم القيم التقليدية المتوارثة وترك الحريّة لهم حتى يختاروا ما يشاءون. وتستلهم هذه الدعوى وفقا لموقف نفس الباحث دائما بوعي أو بغير وعي من "امبريالية المقولات الحداثوية" التي تحدّث عنها "نيتشه" والتي برزت في أجلى صورها في موجات "التطرّف النسائي" ضدّ مقوّمات الأسرة والفطرة واحترام الطبيعة البشريّة ورفض طاعة الزوج.

• قيم جديدة عوّضت قيم قديمة تعبّر عن حالة تفاعل قويّ مع مختلف العوامل التي طرأت على مجتمعات المغارب مثل القيم الجماعية. فقد بيّن رشيد جرموني أنّ الأفراد في السابق لم يكن لهم مجالات للتعبير عن ذواتهم إلا من خلال أداة "ن" الجماعة سواء داخل الأسرة أو القرية أو الحيّ أو العشيرة أو القبيلة أو حتى ضمن المجالات العمومية ويمكن التعبير عن هذه الحالة في لحظات الاستحقاقات الانتخابية خلال طوال العقود الثلاث الأخيرة من القرن العشرين، حيث نادرا ما نجد أفراد يقررون التصويت لحزب أو لمرشح بمحض إرادتهم. إنّ ميلاد الفرد sujet بما يعنيه ذلك من بروز ثقافة جديدة تعبّر عن ذاتها من خلال اتخاذ المواقف والقرارات والاستقلالية وتحمّل المسؤولية. ولا يعني ذلك الحديث عن الفردانية كقيمة سلبية تهدّد تماسك المجتمع بل كقيمة جديدة سمّاها عالم الاجتماع "آلان تورين" Alain Touraine ب"عودة الذات" وهذا المفهوم يرتبط عموما بوعي شمولي. هذا

---

1 - جرموني رشيد، التحولات القيمة بالمغرب، م س.
بينما قسّم كاوكهون القيم إلى قسمين أيضا لكن حسب درجة انتشارها في المجتمع: قيم عامّة وقيم خاصّة. أمّا نلسون فقد قسّمها حسب ارتباطها بالنمط البنائي للمجتمع إلى قيم تقايدية وقيم عقلية وكذلك رادفيلد إلى قيم خاصّة بالمجتمع الشعبي القديم وقيم خاصّة بالمجتمع الحضري. أنظر خليفة (عبد اللطيف محمد)، **إرتقاء القيم، دراسة نفسية**، نشر عالم المعرفة، 1992، ص 34.

https://a.amaaz.free.fr/portail/downloads/Issue-160pdf

الانقلاب الثقافي تحمل رايته النساء خاصة حيث لا يمكن فصله عن انهيار السيطرة الذكوريّة وبروز ثقافة جديدة تتحرّر من التبعية الذكوريّة من ذلك انقلاب السلطة داخل الأسرة وانزياحها باتجاه توسيع سلطة المرأة.[1]

صنّف بعض باحثي الأنتروبولوجية القيم تصنيفا وظيفيا مبيّنين أنّه يصعب كثيرا الحديث عن مظاهر وتجليات التحوّل العميق في القيم داخل مجال المغارب، دون الدخول في التفاصيل، ودون التمييز فيها بين القيم ذات الصبغة الاقتصادية، الأخلاقية والثقافية. كما يصعب أن نتحدث عن منطق هذه التحوّلات ودلالاتها فهذا الأمر يحتاج إلى أبحاث أنثروبولوجية وسوسيولوجية معمّقة. لذلك ارتأينا التعويل على المنهج الأنتروبولوجي وآلياته للبحث في تمثّل المغاربة لبعض القيم والمبادئ التي حدّدت طبيعة العلاقات بين الأفراد داخل هذه المجتمعات وإبراز مواطن الاختلاف والالتقاء بينها والتطرّق لاحقا إلى رصد الثابت والمتحوّل في هذه القيم.

ومن الإشكاليات التي سنحاول الخوض فيها في هذا الجزء من البحث، تحديد القيم المشتركة بين مجتمعات المغارب، ذلك أنّ وحدة الحسّ والقيم تنتشر في النسيج الاجتماعي من دون أن تلحمه بشكل حقيقي[2]، وهنا يبرز دور الأفراد أو خصوصية المجموعات في علاقتها ببعضها وفي تمثّلها الخاص لقيمها. وفي المجمل فإنّ محاولة إبعاد العناصر الثقافية التقليدية التي تصاب بالإهمال أو تصبح مؤشّرات بلا عمق تُهملها الذاكرة الجماعية فتتدخّل في هذا المستوى الحلول الشخصية أو الفردية وتنتشر وتستهدف ملئ القصور الرمزي من خلال استعارات من أنسجة ثقافية أخرى أو من خلال خلق مصادر قيمية جديدة[3].

هذا الإبعاد لبعض العناصر القيمية لا يعني بالضرورة اندثارها الكلّي لأنّ تأثير المحدث من القيم يكون عامّة جزئيا، كما يبدو أنّ هذا التأثير يكون أعمق لدى مجتمعات المدن أين يكون أكثر تأثيرا منه لدى مجتمعات الأرياف والبوادي[4] لأنّ البعد المجتمعي لمختلف المجموعات القبلية تكون فيه الصلات بين الفاعلين أكثر ارتخاء[5]. كما يبدو أنّ هذه المجتمعات ما تزال تحت سيطرة ما أطلق عليه دافيد لوبروطون David Le Breton "الوصاية الرمزيّة"[6]. ففي المجتمعات التي تقوم على الجماعة الواحدة، والتي يشير فيها معنى وجود الفرد للولاء للمجموعة والكون والطبيعة، لا يُمَيَّزُ الفرد بتفرّده لأنّ الفرد بحدّ ذاته لا يتميّز في إطار المجموعة، ولا يُعدّ إلاّ جزءا من الانسجام التفاعلي للمجموعة. وهو ما يطرح علينا ضرورة البحث في تاريخية هذه القيم، وفي علاقتها بالدين، وإبراز مظاهر الثقافة البدوية وتجليّاتها في الممارسات اليومية الفردية والجماعية لهذه المجتمعات، وكذا الخوض في مراحل تطوّر هذه المجتمعات من ثقافة القبيلة إلى ثقافة الوطن، وطرح إشكالية قدرة الفرد على التحرّر فعلا من قيود المجموعة

1 - آلان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سلمان، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2011.

2 - لوبروتون (دافيد)، **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمّد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت 1997، ص13.

3 - **نفسه**، ص، 13.

4 - **نفسه**، ص 17.

5 - **نفسه**، ص17.

6 - **نفسه**، ص17.

بغرض نسج تمثلات جديدة للواقع، أشمل من واقع القبيلة، وصولا إلى تكوين حسّ وطني[1].

ارتبط مدلول القيم لدى مجتمعات المغارب ظاهريا بالدين أكثر من ارتباطه بالإنسان، لذلك سنحاول بداية تحديد ملامح العلاقة الرابطة بين الدين والقيم لدى مجتمعات المغارب[2].

تمكّن كليفورد قيرتز Clifford Geertz ، من خلال مقاله " الدين كنسق ثقافي[3]"، من بلورة تعريف عام للدين ينسحب على جميع الأشكال الدينية الممكنة. فالدين في نظره "نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائمين لدى الناس، وذلك عبر تشكيل تصوّرات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصوّرات بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرّد" [4]. فقد لاحظ نفس الباحث حول الدين الإسلامي تخصيصا أنّ الإسلام لعب دورا هاما في الحفاظ على الذات والشخصية الاجتماعية لشعوب المستعمرات أثناء مرحلة الاستعمار[5] من خلال رفض ثقافة الآخر الوافدة والمختلفة دينيا باعتباره "كافرا" في تمثل مختلف شرائح مجتمعات المغارب المسلمة.

-1 Henia (Abdelhamid), Du frère au sujet au citoyen, Ed. L'Or du temps, Tunis 2016.

2 - حول علاقة القيم بالمعتقدات في مفهومها العام ينظر:

- Morris (C), Varieties of Human Value, Univ. of Chicago Press, 1956.

- Parker (D.H) The Philosophy of Value, Ann Arbor, The Univ of Michigan Press, 1957.

يبدو أنّ القيم مثل المعتقدات تحتوي ثلاثة عناصر ، فهي معرفية من حيث الوعي بما هو جدير بالرغبة وهي وجدانية لأنّها ترتبط بشعور الفرد الذي يكون عادة إمّا ايجابيا أو سلبيا وهي سلوكية من منظور اعتبارها معيار محدد لسلوك الفرد أو فعله.

Rokeach (M), "The Nature of Human Values and Value System", op-cit, pp 344- 357.

وكنتيجة لذلك تمثّل القيم مجموعة من المعتقدات الشائعة بين أعضاء المجموعة أو المجتمع الواحد، أيّ أنّها نظام معقّد يتضمّن أحكاما تقييمية ذات طابع فكري ومزاجي نحو موضوعات الحياة المختلفة تعكس بذلك أهداف تلك المجموعات واهتماماتها لما تتضمّنه من جوانب دينية.

أبو النيل (محمود السيد)، **علم النفس الاجتماعي: دراسات مصرية وعالمية**، الطبعة الثانية، القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية، 1978، ص 144.

أنظر أيضا:

- Feather(N.T), "Values and Attitudes of Medical Students At an Australian University", Journal of Medical Education, Vol 56, 1981, pp 818-830.

- Feather (N.T), "Values, Expectations and The Prediction of Social Action: An Expectancy-Valence Analysis" Motivation and Emotion, Vol 6, N°3, 1982, pp 217-244.

- Feather (N.T), "Protestant Ethic, Conservatism, and Values" Journal of Personality and Social Psychology, Vol 46, N° 5, 1984, pp1132-1141.

- Rokeach.(M), "Value Systems In Religion", op-cit, pp 3-23.

- Rokeach (M), 'Religious values and Social Compassion", op-cit, pp 24-39.

3 - Geertz (Clifford) , "Religion as a cultural system", dans Anthropological approaches to the study of religion, edited by Michael Banton Tavistock Publications, 1966.

4 - Ibid, p 4.

5 - Geertz (Clifford), Islam Observed, op-cit, p5.

اعتمد قيرتز Geertz في رصد التغيرات الدينية بمجال المغارب وتحليلها على المعطيات الميدانية والتاريخية التي جمعها حول الموضوع. واستنادا إلى التصوّر الذي يجعل من الدين مؤسسة اجتماعية، والعبادة نشاطا اجتماعيا، والاعتقاد قوة اجتماعية، ويرى أنّ الحياة الدينية لمجتمع ما ينبغي أن تبدأ من تحليل أنساق الدلالة التي يستعملها الفرد في مسرح الحياة الاجتماعية.

بيّن قيرتز Geertz وهو يتّفق في ذلك مع أيكلمان Eikelman أنّ الحضارة الإسلامية بالمغرب قد تشكّلت بالأساس عن طريق القبائل المتحرّكة التي كانت تمثّل مركز الثقل الثقافي. وقد أضفى أيكلمان Eikelman على هذه الفكرة لمسة تنسيب، معتبرا أنّ المدن قد دخلت، بالتدريج ومنذ انتشار الإسلام ببلاد المغرب، في علاقة تبادل اقتصادي مع القبائل المحيطة بها، وكان لها دور في صنع الأنشطة السياسية[1]. وينزع أيكلمانEikelman إلى الاعتقاد بأنّ الإيديولوجية الإصلاحية المحدثة لم تستطع أن تعوّض بالكامل إيديولوجية الزوايا والصلاح[2]. وقد بينّ أيكلمان Eikelman الأهميّة البالغة التي يوليها المغاربة لخصوصية تنظيمهم الاجتماعي وحسّهم المشترك اللذين يتميزان بنوع من الواقعية والمرونة الاجتماعيين. أمّا ما يُسميه هذا الباحث بإيديولوجيا الزوايا، فإنّها في نظره أنساق معتقدات تم تشكيلها داخل مجتمعات المغارب، وارتبط استمرارها بصيرورة اجتماعية خاصة. أعطت هذه المعتقدات صيغة خصوصية أو محليّة للإسلام ذات دلالة بالنسبة للقبائل ولسكان المدن أيضا طيلة أربعة قرون، ولازالت هذه الصيغة ضرورية بالنسبة للبعض منهم. فعلى الرغم من أنّ الإدارة الاستعمارية قد عملت على التقليص من تلك خصوصيات ومن الصيرورة الاجتماعية المترتبة عليها والتي حافظت على إيديولوجية الزوايا. حيث ظهرت في المدن بدائل أخرى من أنماط المعتقدات الإسلامية، أعطت صيغة معيارية مثالية لما يجب أن تكون عليه علاقة الإنسان بالغيب، إلا أنّ إيديولوجية المستعمر الإصلاحية لم تستطع أن تعوّض في جميع الحالات الإيديولوجية المحلية المتشبّعة بالفكر المرابطي.

أبرز أيكلمان Eikelmanأنّ المعرفة بمبادئ الإسلام الرسمي غدت حاضرا أقوى بكثير مما كانت عليه في الماضي، لكنّ الإسلام الذي دعا إليه دعاة الإصلاح يُعدّ أقلّ توافقا مع التنظيم الاجتماعي والحسّ المشترك. فالإسلام كباقي التقاليد الدينية الكبرى يخضع لإعادة صياغة المعتقدات وتأويلها من طرف حامليها، عبر الأجيال المتعاقبة والسياقات الجديدة، حتى وإن كان هؤلاء أنفسهم لا يدركون أنّهم قد أعادوا صياغتها بما يتوافق مع تحولات الواقع الذي يحيونه[3].

فقد بيّن الباحث رشيد جرموني أنّ التحوّلات القيمية التي عاينتها مجتمعات المغارب تعود إلى تراجع دور المؤسسات التقليدية مثل الزوايا والمساجد في إنتاج وإعادة إنتاج القيم المجتمعية والحفاظ على استمراريتها لأنّها أصبحت غير قادرة على استيعاب الكثير من التعقيدات التي طرأت على المشهد العالمي

1- Eikelman (Dale) , Moroccan Islam, op -cit, p18.

-Geertz(Clifford),Islam Observed, op- cit, p 5.

2 - Eikelman (Dale), Tradition and society in a pilgrimage Center Moroccan Islam, University of Texas Press, 1976, p 4.

3 - منديب(عبد الغني)، "الأنتروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب، مقارنة بين غيرتز وأيكلمان"، **ورشة حول موضوع كليفورد غيرتز والأنتروبولوجيا التأويلية، نظمها كل من مخبر تاريخ وسوسيولوجيا المغارب وجمعية رباط الكتب الرباط**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 28 ماي 2011.

وعلى منظومة القيم وعلى مصادرها. ساهم هذا العجز الذي أصاب المؤسسات التقليدية في تسرّب نماذج جديدة للسلوك إلى مخيال الأفراد ووجدانهم. وقد تحدث "إيرك هوبزباوم" عن تهاوي المؤسسات الاجتماعية عموما في إنتاج وإعادة إنتاج القيم المجتمعية بسبب التصدّعات التي تعرضت لها[1].

ويبدو العامل الديني مدخلا حيويا في فهم خريطة التمثلات داخل المجال المغاربي ولدى مختلف فئات المجتمع، فقد استمرّ الدين في تأدية وظائفه ولكن بقنوات جديدة لا تمت بصلة للمؤسسات التقليدية، تحيل على مؤسسات دعويّة وقنوات فضائية ونخب شابّة ساهمت في رفد القيم المجتمعية وتقديم نماذج سلوكية ومواقف وتوجّهات عملت على مواجهة أثار العولمة الجارفة على مواجهة الانكسارات التي تعرّض لها المخيال الجماعي جرّاء تراجع قوى اليساروالتوجهات النضالية للقوميين في تقديم البديل عن مختلف الأزمات التي طالت العالم العربي بجناحيه المشرق والمغربي.

إنّ بروز النخبة الإسلامية بوسائلها وبأطرها وبرامجها وباستفادتها من التحولات التكنولوجية في وقت مبكّر واختراقها الانسيابي للفضاء الإعلامي، تمكّنت من تقديم نموذجها وبرنامجها المجتمعي ولو في حدود معيّنة ومن التأثير في المسار القيمي لهذه المجتمعات من خلال تجنيب مجتمعات المغارب الدخول في وضعية من اللامعيارية والقلق الوجودي والحيرة السلوكية، إلا أنها ساهمت أيضا في بروز نوع من الفوضى الدينية تبدو معالمها بارزة في العديد من المستويات.

يمثّل الدين في عمقه، نظام من القيم، ولهذا ففي كل الثقافات، يعتبر الدين مصدرا أساسيا من مصادر القيم، وتتجذر هذه المصدرية أكثر بقدر ما يكون المجتمع أكثر تديّنا، كما هو الحال في الثقافة الإسلامية، ولكنّه ليس المصدر الوحيد للقيم، بل وليس حتى المصدر الأوّل، لأنّ المصدر الأوّل هو "العقل"، ولهذا فالناس يختلفون في معتقداتهم الدينية، بل ويتقاتلون من أجل ذلك أحيانا، ولكنّهم يتفقون في مجموعة من القيم، فالقتل شرّ عند كل الثقافات، والتعذيب شرّ، والكذب والسرقة أيضا، لأنّ الأفراد مهما اختلفت أديانهم يشتركون في مجموعة من المبادئ التي يكون مصدرها العقل، والعقل مشترك بين كل الناس. لكن يمكن لهذه القيم النابعة عن العقل أن لا تتوافق مع تلك القيم المرتبطة بالدين ومن هنا يمكن أن تنقسم القيم إلى نوعين قيم عقلية مشتركة وقيم دينية خاصة. وفي مستوى القيم الدينية لمجتمعات المغارب يبدو واضحا تأثير الدين الإسلامي وقيمه في تشكل مبادئ المجتمع الخاصة لكن ما مدى تأثير القيم الموروثة عن الديانات السابقة للإسلام في صياغة المبادئ الإسلامية، وبالتالي مدى تأقلم الموروث الثقافي مع الصياغة الجديدة لواقع معيّن.

لا بدّ من الإشارة منذ البداية وحول العلاقة بين القيم الدينية والقيم العقلية أنّ الدين مصدر أساسي للقيم، لكنّه يمكن أن يتحوّل في أي لحظة إلى سلوك همجي معارض لقيم العقل الأساسية، كما يحصل عند المتشددين في كل الديانات، ما لم تدعمه المقاصد العقلية المشتركة بين الناس. ويبدو أنّ مسألة القيم في مجتمعات المغارب تتجاذبها حركتان كبيرتان ومتضادتان في آن، التشدّد والمغالاة من ناحية والذاتية واللا مسؤولية من جانب آخر، ويبقى "الاختيار الوسطي"، في كلتا الحالتين هو اختيار

1 - هوبزباوم (إيرك)، **عصر التطرّفات، القرن العشرين الوجيز، 1914 - 1991**، ترجمة فايز الصبّاغ، مؤسسة ترجمان، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2011.

المجموعات الأضعف[1]. وهو ما يبرز من خلال هذه المفارقات التي تؤسس إلى الانقسام العميق الذي يحكم هذه المجتمعات، حيث تمثّل الفئة المضطهدة اليوم، تلك التي تبحث عن التوازن والوسطية في كل شيء، لأنّ مجتمعاتنا صارت تنزاح بشكل مطّرد نحو الأطراف، والحال أنّ الأطراف تفرّق، في حين أن التوسط هو ما يجمّع ويضمن الاستمرار[2].

فهل يمكن الحديث عن إسلام مغاربي مثلا؟ أوعن قيم مواطنة مغاربية؟ أوعن تربية مغاربية، كمقابل لإسلام شرقي، أو إسلام صحراوي بدوي، أو قيم استهلاكية؟ وهل هنالك تناقض بين ثقافة الاستهلاك وثقافة البداوة؟

تعيش مجتمعات المغارب صراعا على المستوى القيم، وهو ما ينعكس في مظاهر حياتنا اليومية. إنّ فكرة الصراع والاختلاف حول مشاريع مجتمعية تبدو إيجابية بل وضرورية في العمق، بل إنّ المجتمع يصعب تقدّمه في حالة غيابها، ولكن هذا الصراع ينبغي أن يكون محكوما بضوابط أساسية، أوّلها ألا يتحوّل إلى حرب أيّ إلى مواجهات دمويّة، وألّا يعتبر العنف أحد آلياته وإلا صار العقد الاجتماعي مهددا، ثم ألا يكون هذا الصراع إقصائي، يطمح دائما إلى القضاء على الآخر وعلى الاختلاف. الصراع موجود دائما بل ومطلوب أيضا، لكن هل هو باسم "الثقافة الوطنية" ومن أجلها أم أنّه مجرد امتدادا لصراعات اجتماعية غيروطنية، وثقافة "الكفر" بالوطن.

إنّ حيوية المجتمع تتطلب بالضرورة تعدد المرجعيات القيمية التي تؤدي إلى اختلاف الحساسيات السياسية والثقافية، فلا وجود لمجتمع يعرف وحدة المرجعية، فعندما تنتفي الروابط بين الأفراد، والتي هي من طبيعة قيمية أساسا وليست مادية، كـ"المواطنة"، "الاحترام"، و"الاعتراف"، و"الوفاء"، و"العيش المشترك"، يكون المجتمع مهدّدا بالانهيار. تعتبر المجتمعات المغربية من أكثر الحضارات تنوّعا في روافدها إذا ما اعتبرنا انفتاح شمال إفريقيا منذ القديم على العالم وتعدّد الشعوب التي تعاقبت في هذا المجال. هذه التحوّلات القيمية التي رصدناها في حاضر مجتمعات المغارب عموما، تستوجب طرح المسألة في مسارها التاريخي، وإلى جانب هذا المستوى الأنثروبولوجي أي محاولة رصد الأسباب والدوافع التي ساهمت في دفع هذه المجتمعات في اتجاه معيّن دون غيره.

لمزيد تبسيط المسألة اخترنا الخوض في تاريخية بعض الظواهر الاجتماعية والثقافية وبعض القيم والمبادئ التي صاغت ماضي هذه المجتمعات وحدّدت حاضرها.

اعتمدنا في دراستنا الميدانية لجهة الشمال الغربي التونسي على مجموعة من الأسئلة الموجّهة للمستجوبين. فقد تضمّن البحث في جزءه المتعلق بسجلّ القيم التعمّق في تحديد تطوّر مجموعة من القيم ذات العلاقة تاريخيا بالمجتمعات البدوية أوبالتبدّي في مجال المغارب تحديدا، من خلال مفاهيم ذات صبغة مشتركة ومتداولة في مجال المغارب عموما مثل "العار" و"الحُقْرَة" و"القرابة" وهي مفاهيم حددت التنظيم الاجتماعي وأخرى لها علاقة بالمعتقد والممارسات الدينية مثل "المقدّر" و"المكتوب"، والعلاقة بأداء الشعائر كـ"الصوم"، و"الصلاة"، وأخرى ارتبطت بالتنظيم العائلي وعلاقة القرابة

1 - منديب(عبد الغني)، الأنتروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب، م س.

2 - نفسه.

الدموية، مثل التعويل على وساطة "الخاطبة" في اختيار الزوجة، و"الطاعة"، و"الكرم".

II- القيم البدويّة بين مخزون البداوة وتأثير الدين

يتميّز سجل القيم البدويّة لمجال المغارب عامة بتعدد روافده وتنوّع مجالاته، إلى جانب أنّه يشهد تحوّلات هامة عبر الفترات. وتتخذ هذه القيم صبغة فرديّة وأخرى جماعية.

1- المُقَدّرْ والمكتوب:

تشكل مسألة انعدام المساواة بين الناس في هذا العالم، موضوع تأمّل وتخمين عند معظم المغاربة الذين يرجعون ذالك عادة إلى قدرة الله. رغم أنّ عبارة "قدرة الله" مأخوذة من معناها العربي الفصيح، فإنّ شيوع استعمالها لدى المغاربة عموما اقترن ب"المقدّر" و"المكتوب"و"المقيّد"... "المكتوب على الجبين لازم تشوفو العين"، وهو ما لاحظناه لدى من استجوبناهم من الحضر والريفيين المنتسبين إلى جهة الشمال الغربي التونسي ونظرائهم من سكان مدينة تونس. وسنحاول مقارنة ما توصّلنا إليه من نتائج مع ما توصّلت إليه الدراسة التي أنجزها "أيكلمان" التي عولت على نتائج البحث الميداني الذي أجراه بقرية أبي الجعد وضواحيها بالمغرب الأقصى[1] . فقد أكّد الباحث أنّ "الدراسات التي اهتمّت بجهات أخرى من المغرب [بيّنت] أنّ الفرضيات الضمنية التي تشكّل فهم التنظيم الاجتماعي وإدراكه، تسود في باقي أنحاء المغرب والبجعديين أنفسهم ...يسلمّون بذلك"[2]. كما أكّد ذات الباحث أنّ الفرضيات التي قدّمها لا تخصّ مجال المغرب الأقصى بل تتعداه إلى مجال المغارب عامة.

أما فيما يخص العينة التي اشتغلنا عليها فقد أكّد 97 % من المستجوبين إيمانهم ب"المقدّر والمكتوب" مؤكدين على ارتباطه بالقدر 84%، وقد ذكر أيكلمان أنّ الاعتقاد في المقدر والمكتوب لدى المغاربة لا يعني أنّ هذا المجتمع يرفض التطوّر أو التقدّم كما أومأت لذلك الدراسات الأثنوغرافية الاستعمارية التي تناولت هذه المسألة وربطتها خطئا بالجبرية، وقدّمت تبعا لذلك مجتمعات المغارب على أنّها مجتمعات جامدة وغير قادرة على أيّ تغيير داخلي[3]، واعتمدوا على مفهوم "المقيّد والمكتوب" لتفسير واقع المغاربة، ومستقبلهم والتوقف عند الأسباب الموضوعية لوجودهم على ذلك المجال.

وعلى خلاف ذلك بيّن أيكلمان أنّ مفهوم قدرة الله أو المكتوب أو المقيّد أو المقدّر عند المغاربة يتضمّن دلالة على تناقض القراءة التي أشاعتها الإثنوغرافية الاستعمارية. فالإنسان حرّ في هذه الدنيا وعليه أن يقبلها كما هي وأن يحدّد أعماله فيها على أساس ملاحظاته التجريبية. أمّا واقع الأمور الراهنة فهذا تعبير عن مشيئة الله أو قدرة الله وبما أنّه لا مفرّ من هذه المشيئة فإنّه لا داعي للتساؤل حولها[4]. وهو ما جعل مواقف هذا الباحث تتعارض مع غيره من الباحثين المحسوبين على المدرسة الاستعمارية واعتباره

---

1 - أيكلمان(ديل)، **الإسلام في المغرب**، ترجمة محمّد أعفيف، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1991، الجزء الثاني.

2 - **نفسه**، ص 6.

3 - أنظر على سبيل المثال:.

- Levis Provençal, Les historiens des Chorfa, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1922, p11.

هذا بالإضافة إلى أنّ معادلة قدرة الله بالجبرية تناسب النظرة الاستعمارية للأهالي أكثر مما تعبّر عن تمثّل المغاربة للكيفية التي يجب أن يكون عليه واقع الأمور.

4 - أيكلمان، **الإسلام في المغرب**، م س، ص11.

من الباحثين القلائل الذين عارضوا التوجّه الاستعماري وقدّموا دراسات تتسم بكثير من الموضوعية.

يعطي مفهوم "المكتوب" مشروعية لتوزيع المكانة الاجتماعية والجاه بين الأفراد في الوقت الراهن كواقع نابع من الإرادة الإلهية يتّسم بعدم الاستمرار. وهو ما نجد له صدى في سجلّ الأقوال الشعبية على غرار "لا الراكب يبقى راكب ولا الماشي يبقى ماشي"، في إشارة إلى تغيّر الأوضاع الاجتماعية للأفراد حيث يحيل الركوب في هذا السياق على السعة والثراء في حين يقترن الترجّل بالحاجة والفقر. على أن الركوب قد يعني هنا أيضا الصعود في السلم الاجتماعي، بينما يقصد بالمشي ضعف الإمكانيات الماديّة، وهما وضعان اجتماعيان يمكن لأي فرد أن يمرّ بهما في مختلف مراحل حياته، إذ لا يوجد ترتيب للأفراد في أوضاع اجتماعية معيّنة في علاقتهم مع بعضهم البعض على أنّه أمر دائم ومسلم به بكيفية نهائية، بل على العكس من ذلك يؤخذ على أساس أنّه قابل لإعادة الاختيار بصورة تجريبية في كلّ حين[1].

فعدم دوام الحال من صميم جوهر الكون وهو ما يبرز في الحكمة العربية الشائعة: "دوام الحال من المحال"، لذلك انصبّ الاهتمام على تقويم الفروق بين الأفراد الناتجة عن الثروة والجاه والنفوذ والنجاح وما يحصل عليه الفرد من تشريف اجتماعي كمعرفة ضرورية قبل الإقدام على أيّ نشاط اجتماعي، أكثر مما ينصب على التأمل في النظام العام للكون. فالله يُظهر إرادته في هذه الدنيا عبر ما يحدث بها بالفعل من أحداث والإنسان العاقل هو الذي يعمل باستمرار على تعديل أعماله وتكييفها لتساير مشيئة الإرادة الإلهية.

يبدو أنّ سكان إقليم الشمال الغربي التونسي ما تزال تتجاذبهم مواقف متناقضة في تحديد المواقف أو المواضع التي يكون فيها الإنسان مخيّر وبالتالي يتضاءل فيها الاعتقاد في الجبرية، والاعتبار بالوضعيات المفروضة أو المسلطة على الأفراد والتي لا يمكنهم الفكاك منها والتصدي لها أو تجاوزها، وهو ما يبرز من خلال النماذج التي شددنا عليها ضمن الاستجواب على غرار الإيمان، الزواج، الموقع الاجتماعي والاقتصادي مثلا. فقد برهن الخوض في هذه المسائل على حضور العديد من التباينات في المواقف التي تصل إلى حدّ التناقض.

ويبرز هذا الاختلاف في مسألة علاقة الفرد بالدين وتسليمه إيمانيا بمختلف أحكامه، حيث أكّد حوالي نصف المستجوبين على غياب الاختيار الفردي في هذا المستوى (46%) ولكنّهم لم يربطوا هذا الغياب بالقدرة الإلهية بل بقدرة ثانية يبدو أنّ لها تأثير كبير على الأفراد وعلى المجموعات وهي الموروث، حيث يتوارث الأفراد داخل العائلة أو المجموعة التي ينتسبون إليها الإيمان بالدين "ولدنا لقينا رواحنا مسلمين وعشنا في العايله وتربينا على إلي تربوا عليه آباؤنا وأجدادنا". هذا النوع من التديّن الذي يصفه لطفي عيسى[2] بالانتماء الثقافي للإسلام حيث يكون الفرد مسلما بانتمائه إلى المجتمع المسلم ومن خلال المشاركة في مختلف الممارسات الدينية من طقوس واحتفالات من منطلق العادة وليس بموجب الاعتقاد.

1 - أشار أغلب المستجوبين إلى أنّ الوضعيات التي يوجد فيها الفرد اجتماعيا مرتبطة بالاختبار الإلهي لقدرة هؤلاء على الاعتراف والقبول بالعطاء الإلهي خيره وشرّه.

2- لطفي عيسى، "الزاوية والمخزن في بلاد الجريد، مقاربة لعلاقة الدولة بالأنساق الموازية لها" مجلة IBLA عدد 178، لسنة 1996، ص ص 37 - 66.

يبدو من هذا المنطلق أنّ العادة ما يزال لها وقع كبير في تحديد ثقافة المغاربة وهو ما يبرز في التربية التي يُجبل عليها الفرد منذ ولادته من خلال حرص العائلة على تلقين تعالم الدين الإسلامي للأبناء منذ الولادة. فقد أكّد لنا مجموعة من المستجوبين على تقليد تعتمده أغلب العائلات عندما يولد الطفل ويتمثل في أنّه "كِيفْ(أي عندما) يُولَدْ الصْغِيرْ وَقَبَلْ حتى ما يَحِلْ عِينِيهْ يِجِيهْ بُوهْ ويِهِزِهْ (يحمله) فِي حَمْلتِهْ (حضنه) وِيأَذِّنْ (يتلو الآذان) فِي وِذْنِيهْ لِثْنِينْ (أذنيه الإثنتين) لِيمِينْ ولِيسَارْ (اليمنى واليسرى) ثْلاثة (ثلاثة) مرّات ويِشَهِدْ(يتلو الشهادة) لِيه تلاثة (ثلاث) مرات. وهَكّى(وهكذا) يُسْلِمْ الطْفُلْ وبعد كِيفْ يِوَلِي يَتْكَلِم نْعَلْمُوهْ طْرَيِّفْ قُرْعَانْ (البعض من القرآن) كيف (مثل) الحمد الله (سورة الفاتحة)"[1].

ويبرز هذا الوصف ما أشرنا إليه من دور العائلة والتقليد الاجتماعي والثقافي في توريث الأبناء تعاليم الدين الإسلامي، وهو ما يحيل على أنّ الابن يرث إلى جانب الجينات الماديّة للآباء، "الجينات الثقافية" من عادات وتقاليد وممارسات، تلك التي يعهد لهم بضمان بقائها أو تواصلها وصمودها داخل مجتمعات المغارب.

يبرز دور العائلة في تديّن الأفراد في مجالات عديدة من المغارب، ففي الدراسة التي قدّمها مجموعة من الباحثين[2] حول المجتمع في المغرب الأقصى تبيّن أنّ العائلة لا تزال تتدخل حاضرا في تديّن الشباب وأن 751 مقابل 405 من ممثلي العينة المدروسة يرفضون هذا التدخل، وهي الفئة العمريّة التي ركزت عليها الدراسة لإبراز خصائص التديّن في المغرب بالتأكيد على خصوصيات الحياة اليومية للشاب المغربي المسلم، حيث يبرز أنّ الأب هو أكثر أفراد العائلة تأثيرا على الأبناء بواقع 468 من مجموع المستجوبين الذين بلغ عددهم 1156 شاب ضمن العينة المستجوبة.

ويتواصل هذا الدور التعليمي للأبناء المرتبط بالجانب الديني بعد دور العائلة، من خلال دور المدرسة ونوعية التعليم الذي يتلقاه الطفل والذي يؤكد على ترسيخ الهويّة العربية الإسلامية. هذا الجانب التعليمي على أهميته لا يلغي لدى الشباب إمكانية نقد الظواهر والحوار حول الفكر الإسلامي ولكنّ ذلك لا يكون إلاّ في إطار منظومة اجتماعية عامّة تقول "كن مسلما ثمّ فكّر" حتى يرتبط تطوّر التفكير العقلي بالتوافق مع الشريعة الإسلامية وبما يطوّر المنظومة الدينية الإسلامية.

عموما يبدو من هذا المنطلق أنّ الإيمان أو الاعتقاد الديني في الإسلام يأخذ صفة العادة والعرف في البداية ثم يتحوّل إلى اعتقاد جماعي قلما يستطيع الفرد الخروج عنه، لأنّ مثل هذا الفعل يعرّض صاحبه إلى "الحقرة" والنبذ من قبل المجموعة التي ينتمي إليها سواء في الإطار الضيّق مثل سكّان القرية أو الدوّار أو العرش. ويفسّر هذا الرفض عموما بالخروج عن العرف والعادة أكثر منه بالارتداد عن الدين الإسلامي.

يتوضّح من خلال هذا الوصف الذي قدّمته المجموعة المستجوبة أنّ مسألة الاختيار في الإيمان مسألة ممكنة، غير أنها مجال جدل اجتماعي يرتبط بإفصاح الفرد عن تراجعه عن اعتناق الإسلام أكثر مما يتعلق بالتخلي عن ممارسة المعتقدات والفرائض الدينية المرتبطة بالإسلام. وفي هذا الإطار طرحنا

1 - امرأة في سنّ الثمانين، عاملة فلاحية، أميّة، تنتمي إلى أرياف الشمال الغربي التونسي.

2 - L'Islam au quotidien, op-cit, p237-264.

على مستجوبينا مجموعة من الأسئلة المرتبطة بالممارسات الدينية المتعلقة بقضية الإيمان والتدين، من ذلك مثلا الحرص على تطبيق فرائض الإسلام كالصلاة والصوم. تبيّن من خلال الإجابات أنّ الممارسة الدينية ذات بعد اجتماعي مهم بل وأهم من اعتبارها ممارسة دينية تخص علاقة العبد بخالقه.

ويظهر هذا التداخل بين الإيمان كاعتقاد ديني وكممارسة اجتماعية وثقافية في الموقف الجماعي من مسألة ممارسة شعيرة الصوم، فقد أكّد 93 %من المستجوبين ممارستهم لطقوس الصوم في شهر رمضان، وهي نسبة تجاوزت في ارتفاعها الركن الثاني من أركان الدين الإسلامي والمتمثّل في الصلاة تلك الممارسة اليومية التي تضع المسلم خمس مرات يوميا إزاء خالقه. وفي المقابل لا تتجاوز نسبة المعلنين عن عدم ممارسهم لهذا الطقس 4 % يرفض من بينهم 3 % ممارسة هذا الطقس بشكل قطعي أو يمارسه بشكل متقطع. كما بينت العينة المستجوبة أن نسبة من يعمدون إلى إفطار شهر رمضان خلسة توازي 18 % في حين أن المعلنين عن ذلك تصل نسبتهم إلى 5 %. ويقع التخفي عند الأكل في رمضان عن الأغراب 17 %وعن العائلة ب12%. إنّ التخفّي حال الأكل في وقت الإمساك أثناء شهر رمضان ظاهرة تشمل المسلم الرافض لممارسة هذه الشعيرة وغير المسلم على حدّ السواء. فقد بيّنت الدراسة التي قدّمها مجموعة من الباحثين في اختصاصات مختلفة ومتكاملة[1]، أنّ 693 من المستجوبين يعتبرون الصوم والصلاة مسألة شخصية، غير أنّ تاركهما لا يعتبر وفي المقابل يحمل 323 تصوّر مغايرا حول نفس القضية. ويعتبر 476 أنّ الفرد حرّ في أداء تلك الشعائر أو تركها، في حين يرى 164 أنّه يتعين أن يجبر المسلم "العاصي"على الصوم ويعاقب إلى أن يلتزم بالقيام بذلك. أمّا داخل العائلة فإن 441 من الأبناء أو البنات الذين لا يمارسون الصيام يقبلون على تناول وجباتهم العادية بالمنزل في حين أنّ 130 يمنعون من التصرّف بهذا الشكل داربيوت أهلهم.

يبدو مفهوم "المقدّر" أو "المكتوب" أو "المقيّد" أبعد ما يكون عن مجرّد تقليد يطلب في تبرير تواصل الواقع على نفس الوتيرة أو أنه مجرّد عامل يثبط الناس عن التخطيط للمستقبل والعمل من أجله، بل إنّ طلبه متصل في ما بدا لنا بالتخفف من شدة التهيّب من المستقبل والإلحاح في التساؤل حول احتمال النجاح، وبذلك فإنه يقطع الطريق أمام الإغراق في التأمّلات الميتافيزيقية حول مصير الإنسان في هذا الكون، على اعتبار أنّ الإسلام قدّم الإجابة عن هذه التساؤلات.

ويبرز اكتساح إيمان المغاربة بالمقدّر والمكتوب في تكرر استعمال مصطلحات تحيل على مشيئة الله مثل "إنشاء الله"، التي لا تغيب عن أفواه مستجوبينا عند الحديث عن مشاريعهم المستقبلية القريبة والبعيدة الهامّة والبسيطة في آن. ويمكن أن يأخذ هذا المصطلح معنى الموافقة على الطلبات بين الأفراد وقد يتغيّر المصطلح بآخر من منطقة إلى أخرى، لكنّ معناه يتشابه مثل "كان كُتِبْ" "كان حبّ ربي" في ما يتعلق بالأحداث المنتظرة أو "حبّني ربي آش عندي نعمل" أو "كيف قدر عليّ ربي" خاصة فيما يتعلق بالمصائب مثل "الحريقة" (حريق يأتي على المحصول الفلاحي)، "سرقة الهوايش" (قطيع الحيوانات)، التران[2] قتلي هوايشي" (اصطدم القطار بقطعان المواشي التي ترعى بجانب السكة الحديدية). وقد لا

1 - L'Islam au quotidien, op-cit, 263-264.

2 - يستعمل هذا المصطلح في معناه الفرنسي للدلالة على القطار لدى مختلف الشرائح الاجتماعية والثقافية من الأمّي إلى المتعلم داخل أرياف الشمال الغربي التي تقع قرب شبكة السكك الحديدية، والتي تنطلق من تونس

حظنا كثافة هذه الاستعمالات خاصة لدى سكّان أرياف الشمال الغربي أكثر من مدنه، ولدى الشرائح العمرية المتقدّمة أكثر من الشباب. وهو ما يحيل على تراجع مثل هذه الممارسات وذلك في علاقة بانتشار التعليم وانفتاح هذه الفئات من الشباب على السلوك المتمدن الذي تطغى فيها القيم النفعية المتصلة بالربح والمنافسة الحرّة مقارنة بالمجتمعات الريفية التي احتفظت جزئيا بثقافة سلوكية تشدد على ضرورة تواصل الجود والكرم والتضامن، وهو سجل للقيم نفضل العودة إليه بشكل موسّع لاحقا. حتى وإن ثبت لنا عموما بأن الإنسان المتبصّر غالبا ما يكون مجبولا على تعديل الظروف المعطاة، لا بما يجب أن تكون عليه الأمور بل من خلال العمل على تغيير الكيفية التي وجدت عليها لكي تتلاءم مع خصوصيات حياته وطبيعة مصالحه.[1]

يؤكد مفهوم المكتوب على مسؤولية الأفراد وحدودها تجاه بعضهم البعض فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي وبالمصير الاقتصادي للآخرين، حيث أنّ مصير الأفراد متعلق بالإرادة الإلهية وكلّ فرد مسئول عن نفسه فقط "خلّي الخلق للخالق" "كل واحد وفِعْلُو" "كل واحد يدير إلي في راسو" "كل شاه متعلقة من كراعها"[2]...تبيّن من خلال تمثّل الأفراد المستجوبين لانتماءاتهم الاجتماعية ومدى ارتباط ذلك بالقضاء والقدر أو بالاختيار، أنّ أوضاعهم الاجتماعية هي أوضاع لم تكن من اختيارهم "آش كون يختار أمه ولا بوه ولا وين يتولد ولا وين يموت". وهكذا يتداخل في هذا المستوى البعد الاجتماعي مع البعد الاثني والبعد المجالي حيث أكّد لنا سكان الأرياف أن حلمهم يتمثل في الالتحاق بالمدينة للعيش بها، وأنّ وجودهم في الأرياف لم يكن اختيار منهم بقدر ما كان ضريبة يدفعونها نتيجة اختيارات أجدادهم لمجالات استقرارهم بل إنّ الجدود في حد ذاتهم لم يختاروا هذه المواقع بقدر ما تزامن ذلك مع الوضع العام للمجموعات التي اضطرت إلى التنقل تحت تأثير الأوضاع الطبيعة القاسية أو الاستقرار هناك بعد تسلط الدولة ضدّهم وتهجيرهم عن مواطنهم الأصلية. وفي كلتا الحالتين تبدو "مشيئة الله" هي المحدد الأساسي لمختلف تلك الوضعيات.

ترتّب عن التساؤل بخصوص مسألة الانتماء الاجتماعي للفرد أنّ 14% من المستجوبين فقط اعتبروا الفرد مخيّر في انتماءه الاجتماعي، وأنّه هو المحدد الوحيد لذلك. وبالمقابل أدرج 86% منهم الانتماء الاجتماعي في خانة المسائل المقدّرة على الإنسان لذلك هو مضطر إلى التعامل مع هذا الوضع حتى وإن كان يرفضه. ولا بد من الإشارة هنا إلى التباس مفهوم الانتماء الاجتماعي لدى هذه المجموعات وذلك من خلال ربط الانتماء الاجتماعي بالانتماء العرقي للمجموعات في مستوى أوّل لذلك يرتبط الناس بعدد من الالتزامات الاجتماعية. إلا أنّ هذه الالتزامات تميل إلى أخذ طابع خصوصي، وإلى جانبها توجد التزامات أخرى معيارية ومجردة يلتزم فيها أعضاء الأمّة الإسلامية بمساعدة بعضهم البعض غير أنّ هذه الالتزامات الأخيرة تتجه إلى أخذ طابع الأسلوب الموحّد. لكنّ هذه المواقف الموحدة لا تلغي بالضرورة

العاصمة وتربط البلاد التونسية بالمجال الجزائري.

1 - هناك تحليل ممتاز لهذا المفهوم عند وتربيري، في ترجمته لأحد التجار بالدار البيضاء:

- Waterbury(John), North for the trade : The life and times of a Berber merchant. Berkley and Los Angeles: University of CaliforniaPress, 1972, pp155-156.

2 - تحيل مجمل هذه التعليقات على اختلاف اللهجات المستعملة بين المجال التونسي في مستويه الريفي والمدني ونظيره بالمغرب الأقصى والتي وردت في كتاب **الإسلام في المغرب** لأيكلمان على نفس الاعتقاد.

وجود تفاوت في مواقف الأفراد من بعضهم البعض وفي تعاملهم مع أحكام الإسلام أو تطبيقهم لتعاليم الدين الإسلامي ومبادئه. فقد أورد أيكلمان في دراسته لمدينة أبي جعد نصا يوضح تباين مواقف الأفراد من التديّن في المدن أو في الأرياف والبوادي المغربية.

ويتبين أنّ ارتباط الجهل بالدين يندرج ضمن العلاقة بالموروث حيث أكدت نصوص الفتاوى أو النوازل على جهل هذه الفئات بأبسط مبادئ الدين الإسلامي. فقد ذكر البرزلي أنّ سكان بوادي المغارب "لم يصلهم شرعا". غير أنّ نفس هذا التقييم السلبي تجاه أهل البوادي وتكفيرها من قبل سكان المدن، ما يزال متواصلا. وهو ما يحيل عليه هذا المقتطف الذي سبق أن أشرنا إليه: "هاد الناس ديال البادية راهم ناس جهّال ما كيعرفوش أشنو الإسلام فهم ما كيصلّوا ما كيصومو وكيعيشوا بحال البهايم، كينعسوا ويأكلوا ويعطوا الزرع لواحد من هاد الغدّارة ديال الزاوية"[1] . تحيل هذه المقتطفات على انقسام الإسلام بمجال المغارب إلى "إسلام عالم" مثلته نخب الفقهاء والعلماء والعارفين بفقه الحلال والحرام في المدن يوازيه "إسلام شعبي" وبالأرياف والبوادي ارتبط بما عرضته الزوايا وأولياؤها الصالحين من ثقافة دينية مبسّطة رفضها الإسلام العالم واعتبرها بمثابة تحريف للدين بل ويصل به الأمر إلى حدّ تكفير هذا الشكل من أشكال التديّن الشعبي.

غير أنّ هذا الموقف من تديّن الأرياف في البلاد التونسية لا يتوافق كثيرا مع وجهة النظر الثنائية التي دافع عنها أيكلمان، حيث بيّن البحث الميداني الذي أجريناه بجهة الشمال الغربي حضور نوع من التطابق في المواقف بين المجالين الريفي والحضري من مسألة التديّن أو الممارسات الدينية للمجتمع الريفي في المجال التونسي. فقد أكد العديد من المستجوبين من بين سكّان المدن على عمق تديّن سكّان الأرياف "هاذوكم(هؤلاء) ناس مازال فيهم البركة ويخافوا ربي" ويرتبط مثل هذا الموقف من سكّان الأرياف في علاقتهم بموضوع التديّن بالجانب الأخلاقي أكثر منه بالجانب الديني. فقد أكّد ابن خلدون من خلال مقارنة معاش البدو بحياة الحضر على أنّ البدو "أقرب إلى الخير"[2] بحكم أنّ تصرفاتهم وممارساتهم اليومية تنمّ عن بقاء هؤلاء على سريرتهم في حين تبدو حياة أهل المدن مشوبة بإغراق في النفعية وتبرير التفسخ الأخلاقي: "ولاد المدينة خذاتهم الدنيا وغرّت بيهم ونسّاتهم في كلام ربّي". صدرت هذه المواقف عن أفراد جرّبوا حياة والأرياف كما حياة المدن أيضا، وبالتالي فهي نابعة عن تجربة ولا تعكس خصوصيات الإرث المتصل بعلاقة الحضري بالريفي بقدر ما تعبّر عن تعارض نمطي عيش مارسهما هؤلاء الأفراد وقدّموا في النهاية موقفا مما عاشوه في الوضعيتين.[3]

برز تمثّل البدوي لمسألة المقدّر والمكتوب أو لعلاقة الإنسان بالله بين الجبر والاختيار أيضا عند طرح إشكالية الانتماء الاقتصادي للفرد فقد اعتبر 25%من المستجوبين أنّ الانتماء الاقتصادي

---

1 - هذا رأي تاجر عضو في المجلس البلدي، ومن الأعضاء البارزين في حزب الاستقلال المغربي، مدينة أبي الجعد وضواحيها، المغرب الأقصى. قدّمه أيكلمان في دراسته **الإسلام في المغرب**، ج 2، ص12.

2 - أنظر الفصل الأوّل من البحث والمتعلق بالجوانب النظرية.

3 - لا يخلو أثر مكتوب يتصل بهذه المرحلة من تاريخ بلاد المغرب من صنوف الشتم والسب لهذه المجموعات البدويّة من بين "الأعراب" في المطلق أو المجموعات على غرار قبائل أولاد سعيد والهمامة والفراشيش وغيرها من القبائل الفاعلة في تاريخ بلاد المغرب. ينظر حول هذا الموضوع مؤلفات ابن أبي الدينار، وابن أبي الضياف، وحمودة بن عبد العزيز وغيرهم..

يرتبط بالاختيار الفردي وأنّ الإنسان هو الذي يختار وضعه الاقتصادي، وبالمقابل اعتبر 75% منهم وعلى عكس ذلك أنّ الله هو قاسم الأرزاق ومحدد مصائر جميع الناس، وأنّ غرضه من ذلك اختبار عباده في فقرهم وغناهم.

وعموما فقد اتخذت مختلف المواقف اتجاهات عديدة:

فقد أكّد جانب من المستجوبين على أنّ الانتماء الاجتماعي ليس بالوضعية الأزليّة في حياة الأفراد أو المجموعات، وأنّ الأرزاق يقسّمها الله بين عباده كما يشاء، وبالتالي فإنّ الفقر والغنى لا يعتبر تميّز يخصّ به الله من يستحقّه من عباده، بل هو ابتلاء يختبرهم من خلاله وهو ما يجعل الفرد يقنع بما "كتبه الله له" ويحدّ من ضراوة الصراع بين الأغنياء والفقراء ومن علاقة العداء الأزلية بينهما[1].

تظهر هذه القناعة لدى المجتمع الريفي بطريقة جليّة جدا في "الرضاء بالنصيب" والحلم بتغيّر الوضعية المترديّة دون أن يترتب على ذلك إهمال للعمل والكدّ وتضافر جميع الجهود داخل العائلة لمجابهة حاجيات الحياة اليومية، حيث لاحظنا أنّ مختلف أفراد العائلة بشكل يعملون لفائدتها وأنّ المصلحة الفرديّة غالبا ما تمتزج بالرغبة في تحسين أوضاع العائلة. فقد أكّد لنا جانب كبير من المستجوبين من مختلف الفئات العمرية والثقافية أنّ رغباتهم في تحسين أوضاعهم الخاصة لا تنفصل عن حاجة العائلة إلى مثل هذه المساعدات.

حيث يشارك مجمل أفراد العائلة في المجهود الأسري من خلال تقسيم الأعمال الزراعية حسب قدرة الأفراد على التعاطي معها الشاقة منها أو الأقل إجهادا. فأغلب النساء يتقاسمن المهّام فيما بينهن باقتناع يحيل على نوع من المسلمات المتوارثة، حيث غالبا ما يكون للأم دور توجيه بناتها بتكليفهن بمجموعة من المهام داخل المنزل أو خارجه كالتنظيف، وغسل الملابس، وطبخ الطعام، والاعتناء بالماشية في الإسطبل: "تنظيف الكوري (لفظة تعني في المنطوق الشعبي الإسطبل) وتقديم الماء للماشية وحلب الأبقار وتعليفها (أي تقديم العلف)، وفي المقابل تعمل الأم في الأنشطة الزراعية لدى كبار مالكي الضيعات حيث تخرج من محل سكنها من الصباح الباكر ولا تعود إلا آخر النهار. أمّا عمل الذكور فيقترن عادة بالحقل لأنّها أعمال شاقة يصعب على النساء التكفّل بها كالحرث والزرع والحصاد. فقد تراجعت مشاركة المرأة في هذه الأعمال بتطوّر استعمال الآلات في هذا المجال وهي آلات غالبا ما يقع استئجارها من كبار الفلاحين أو من الضيعات الفلاحية الكبرى التي تمتلكها والتي يصعب على صغار الفلاحين والذين يمثلون أغلبية مزارعي الجهة امتلاكها. ويبقي دور المرأة مرتبط بجني الزيتون والثمار وتنقية المزارع المستغلة من النبتات الطفيلية[2].

أمّا في ما يخص الحبوب فتقوم النساء ب"تنقية السنابل من الحشيش" ويتم ذلك في فصل الربيع مرّة واحدة في السنة. تعمل النساء في شكل مجموعات تخرج من نفس الدوّار صباحا وتنتقل إلى الضيعة

---

1 - يرتبط حضور الثروة في الدين الإسلامي بواجب دفع الزكاة وهي فريضة وركن من أركان الإسلام الخمسة، تدفع من قبل الغنيّ للفقير وتقدّر بعشر الثروة التي يدخّرها المسلم وتدفع سنويا.

2 - التقينا بالعديد من النسوة اللائي يقمن بهذا العمل، فذكرن لنا أنّهنّ بصدد "تحمير البطاطة، الفلفل، الطماطم، البطيخ" وغيرها من المحاصيل.

المعنية مشيا على الأقدام إذا كانت قريبة أويقع نقلهن في الصباح يوميا من قبل صاحب العمل أو من ينوبه، ويضمن عودتهن بنفس الطريقة مساء حيث يحملن معهن طعام الغداء ويتناولنه في وقت الراحة التي يمكّن منها عند منتصف النهار ليعملن بدون انقطاع آناء النهار من الخامسة صباحا إلى الخامسة مساء. أمّا خلال فصل الصيف فإنّ العمل يتواصل خلال الفترة الصباحية والتي عادة ما تنطلق من الساعة الثالثة أو الرابعة صباحا إلى الساعة الواحدة بعد منتصف النهار مقابل أجر تحدّده الإدارة في الضيعات العمومية وبأجر غالبا ما يقلّ عنه عندما يتعلّق الأمر بالعمل لدى الفلاحين الخواص. وتشارك في مثل هذه المهن الشاقة الفتيات اللاتي لم يسعفهنّ الحظ بالتردد على مقاعد الدراسة قصد مساعدة العائلة وادخار مصاريف التجهّز للزواج.

ينم هذا الحزم في ممارسة الأعمال الزراعية ومشاركة مختلف أفراد العائلة فيها عن اقتناع جماعي بضرورة مجابهة متطلبات الحياة وتغيير الأوضاع المادية للعائلة بما يضمن لها "السترة أمام الناس"، وهو ما يبرز في التبرير الذي قدمته لنا إحدى العاملات اللاتي التقينا بهنّ في حقل أحد كبار فلاحي الجهة: "هنا متعاونين كلنا على الخبزة، وكيف ما يقولوا شاقي ولا محتاج". عبّرت هذه الآراء على تأصّل قيم الأنفة والتعفف التي ميّزت أهل البادية، حيث لا يتجرأ الفرد على التعبير عن الاحتياج أمام الآخرين ولا على طلب المساعدة لما في ذلك من إحساس بالدونية.

يبرز هذا التطلع لتغيير الوضع المادي المتردي عند بعض العائلات الريفية في تحسيس الأبناء ذكور وإناث بأهميّة التحصيل. فقد أكّدت لنا العديد من الأمهات الأميّات على دعمهنّ اللامشروط لبناتهنّ في مواصلة تحصيلهن وذلك رغم العوائق الماديّة "باش ما تعيشش كيفي"، وفي ذلك أيضا رفض لوضعهنّ ومحاولة لتجنيب بناتهنّ نفس المصير القاسي: "هاني قلتلها يا بنيّتي أقرى على روحك وخوذ شهادة تفيدك في مستقبلك وأنا وراك خرجت نخدم باش انت ما تحتاجيش وما تبطليش قرايتك، راهي سلاح في يديك ما تدريش على الأيّام آش مخبيا لينا". يبدو من خلال هذا التعليق الذي تكرّر لدى المستجوبات حضور وعي جديد بأهمية دور المرأة وربط وضعيتها بما تقدر على توفيره لنفسها من وسائل الارتقاء الاقتصادي والاجتماعي وتراجع النظرة الضيّقة للمرأة التي تجعل منها تابعة للرجل. فقد علّق أحد المستجوبين على وضع المرأة اليوم متحسّرا على الماضي: "يا حسره كي كانت المرا تخرج مرتين من الدار في حياتها، مرّه كي تعرّس تخرج من داربوها لدار راجلها، ومرّه كي تموت تخرج من دار راجلها للجبانة"، وتحولها إلى كائن مستقّل بذاته قادر على صنع مستقبله بمفرده.

إنّ دور المرأة الفاعل داخل العائلة الريفية خاصة فيم يتعلق بالعمل المأجور[1] ومشاركتها في تحسين دخل العائلة وقصور الرجل عن تلبية مختلف المتطلبات التي تعددت نتيجة تطوّر مستوى العيش جعل من المرأة عنصرا فاعلا، مما سمح بتميّز مكانتها وأهميّة مواقفها واستقلالية كيانها. لكن مختلف مظاهر التحوّل التي شهدتها وضعية المرأة الريفية لم تلغ ظاهريّا تقاليد الخضوع والتبعية التي تشدّها للرجل داخل العائلة، وهو ما يبرز عندما يتعلق الأمر بالمقارنة بين وضعية البنت والابن داخل العائلة

1 - كانت المرأة في المجتمعات البدوية مشاركة فعالة في العمل لكن كان هذا الدور يفسّر لدى هذه المجموعات على أنّه يدرج ضمن الأعمال المنزلية في حين يعتبر عمل الرجل هو المحدد للإنفاق على العائلة وبالتالي يهمشّ هذا الدور الذي تقوم به المرأة فقد ذكر البرزلي:

وبين الزوج والزوجة. ففي هذا المستوى وعلى الرغم من تطوّر وضعيّة الزوجة فإنّها مطالبة بتقديم فروض الطاعة والخضوع المطلق للقيم السائدة داخل العائلة الموسعة، لأنّ كسر كلمة الزوج من قبل الزوجة أمام الآخرين يعرضه "للحشومة" ويظهره بصورة العاجز عن إدارة شؤون بيته ويجعله محل سخريّة وانتقاد من الآخرين مهما كانت درجة القرابة التي تربطه بزوجته حيث ينظر له بازدراء لأنّ "مرتو تحكم فيه". وهو موقف يقترن بالنظرة الدونية التي تقترب من نظرة المجموعة للمرأة، وكأنّ الأدوار قد انعكست لتجعل من المرأة أكثر فحولة أو "رجولية" من زوجها وهو تمثّل ترفضه المرأة بنفس الدرجة التي يرفضه زوجها، لذلك تحاول وسعها الاستبقاء على الدور الاجتماعي للزوج حتى وإن كان عاطلا عن العمل ساهرة على التكفّل بجميع المصاريف بما في ذلك تلك الخاصة بالزوج، رافضة التقليل من شأنه في الوسط العائلي متسترة على نقائصه، رافعة من شأنه ليبقى دائما: "عرصة الدار [عمادة العائلة]" أو "مولى بيتي" [أي صاحب بيتها][1].

2- الحشمة أوالحشومة: قيمة اجتماعية:

"الحشومة" أو "الحشمة" مفهوم يقابل في إحدى معانيه المفردة الانجليزية propriety التي تعني الأدب والاحتشام، وقد يقابل في سياقات أخرى معان مختلفة كالمراعاة والاحترام والاحتراس[2]، وقد يقصد به في بعض الحالات حتى الإحراج. وهي إجمالا معان ترتبط بسلوك الفرد في علاقته ببقية المجموعة التي ينتسب إليها وعلاقته بالغرباء أيضا[3]. ويدخل هذا المصطلح في إطار المفاهيم التي تراجعت بتراجع البداوة وتطوّر التحضر داخل مجال المغارب، وهي ما تزال منتشرة داخل المجالات الريفية خاصة تلك التي احتفظت بالبعض من القيم التي كانت تحدد العلاقات بين أفراد القبيلة الواحدة وخاصة بين صغارها وكبارها.

ليس مصدر "الحشومة" هو الشعور الأخلاقي الباطني للفرد كما هو الأمر في سلوكه العمومي مع الآخرين الذين يدخل معهم في علاقات منتظمة، إذ يقال أنّ الفرد تنقصه "الحشمة" إذا ما ضبط خارج الصورة التي من المنتظر أن يضع فيها نفسه إزاء الآخرين ممن يقيم لهم الاعتبار. كما تعكس "الحشمة" من جهة أخرى امتلاك الفرد للعقل[4].

يرتبط مفهوم "الحشمة" بمجتمعات المغارب ببعض الخصوصيات المحلية، ففي المغرب الأقصى

1 - يبدو أنّه ما يزال يعتري المرأة الريفية الحرج في كنية زوجها من خلال المصطلحات المستعملة في المنطوق العربي عموما للدلالة على الزوج من خلال نعته باسمه أوزوجي أورجلي، لذلك تفضل الريفيات استعمال مفردات تعبّر عن نفس المعنى دون أن تجعل المرأة في حرج أمام العائلة مثل "مولى بيتي" أو "بو ولادي" أو "هو"... أمّا الرجل فيستعمل للدلالة على زوجته "عيلتي" أو "أم ولادي" أو"أم الذراري" أو "المرا" ولا ينطق باسمها أمام رجال العائلة خاصة ممن يكبرونه سنّا ولا أمام الغرباء وهو ما لاحظناه في حديثنا مع المستجوبين وحاولنا الاستفسار عنه فأجابنا الجميع أنّ العادة جرت على أنّه من باب الاحترام المتبادل بين الزوج والزوجة وفي علاقتهما بالعائلة وبالأجانب، وأنّ الخروج عن هذا التقليد يعتبر عيب كبير.

2 - أيكلمان(ديل)، **الإسلام في المغرب**، م س، الفصل الخامس، ص ص 25-22.

3 - **نفسه.**

4 - **نفسه.**

ومن خلال الدراسة الميدانية التي أجراها ديل أيكلمان[1] حول مجموعة أبي جعد وسحب نتائجها على جميع سكان هذا البلد، أكّد المؤلف أنّ الفرد يكتسب ميزة "الحشومية" شأنها شأن ميزة العقل حال بلوغه سنّ الرشد. وتلقنّ "الحشومية" للطفل داخل الأسرة من قبل الأمّ أو الأبّ أو بعض الأقارب أو حتى من قبل بعض العناصر الأجنبية. ويتمّ تحصيلها بإيحاء الأب للسلوك الملائم إزاء كل موقف من المواقف، حيث يلجأ إلى استعمال العقاب البدني في بعض الحالات لإجبار أبنائه على إتباع سلوك يحيل على الاحترام التام لأبيه داخل المنزل وخارجه.

وعادة ما يأخذ الأب ابنه قبل بلوغه سنّ الرشد إلى المسجد ليدربه على أداء واجباته الدينية كالصلاة والصوم. ويظهر الأب والأمّ على حدّ السواء عطفهما تجاه الأبناء، ولكن بمجرّد ما يصل الابن سنّ البلوغ يكفّ الأب عن إظهار ذلك، بينما تستمرّ الأمّ وحدها في إظهاره نحوه بصورة علانية. وهكذا يطوّر الأبناء مع أمّهاتهم علاقات قوية من العاطفة المعلنة إذ غالبا ما تفضّل الأمّهات المطلقات أو الأرامل العيش مع أبنائهنّ بل وتنتظرن منهم المساعدة المادية والمعنوية. فقد ساد الاعتقاد في أنّ الأب إذا ما استمرّ في إظهار عطفه وحنانه تجاه ابنه فإنّ الابن سوف يتطبع بطباع الإناث ويصير "طريا كالمرأة" بعد أن يبلغ سن الرشد ويسمح للآخرين بالسيطرة والهيمنة عليه. وهكذا يعامل الأبّ ابنه معاملة تغلب عليها القسوة ليعلمها بدوره لأبنائه الذكور.

وعندما يبلغ الطفل سنّ الرشد، يتجنّب أقصى ما يستطيع، المواقف التي تجمعه بأبيه أو بأيّ شخص يمكن أن يمارس عليه الهيمنة والسلطة مثل الجد والعم والخال. ويتضمن ذلك تجنّب لقاء هؤلاء في الأماكن العامة، وتتواصل تلك التصرفات حتى بعد أن يصبح الابن ربّ عائلة ويستقل بدوره بعائلته، وهذا لا يعني وجود علاقات عدائية بين الأبّ وابنه بقدر ما يحيل على رغبة الابن في تجنّب المواقف التي تكون فيها "كلمته" وهو ربّ أسرة موضع احتراس ومراقبة. كما يعمل الأبّ أيضا على تجنّب لقاء ابنه. حيث يتجنب الأب حضور مظاهر الاحتفال بزواج ابنه، ويجلس برفقة أصدقاءه في غرفة بعيدة عن مكان الحفل، فالاعتقاد السائد أنّ لقاء الابن بأبيه في مواقف من هذا القبيل بعيد غاية البعد عن السلوك القويم، وفيه "حشومية" أي إحراج لكلا الطرفين[2].

فقد أكّد لنا بعض المستجوبين تواصل تجنّب الآباء حضور الاحتفالات رفقة أبنائهم (27%) وهو ما يحيل على تواصل هذه الظاهرة التي تجد جذورها في التقاليد البدوية على امتداد مجال المغارب، وذلك بالرغم عن تراجع تأثيرها لدى الجماعات التي عاينت تطوّرا واضحا في خصائص العلاقات العائلية وفي مكوّناتها، حيث أثر تراجع العائلة الموسّعة بشكل ملحوظ في انعدام الصرامة وانفتاح العلاقة تدريجيا بين الأب وابنه باتجاه فتح قنوات الحوار الذي عوّض العلاقات العمودية التي ربطتهما سابقا، حتى وإن أظهرت نتائج استجواباتنا تشبّث 69% بذات التقليد في علاقتهم بآبائهم وتمسكهم بذات البروتوكولات الشكلية التي تحول دون حضور أي حميمية بين الطرفين.

ويفسّر هؤلاء هذه المسافة التي يتركها الأب في علاقته بابنه في المناسبات العائلية وخاصة منها

1 - نفسه.

2 - هذه الوضعية تنطبق أيضا على الابنة، التي تمنع من لقاء والدها طيلة أيّام الاحتفال بالزواج ولنفس الأسباب تقريبا.

تلك التي تجمع العائلة الموسّعة والجيران والأصدقاء مثل احتفالات الأعراس والختان لما تتميّز به هذه المناسبات من خروج الحاضرين عن المألوف من رقص وغناء ورفع للأصوات وضحكا ومشاكسات بين الأصدقاء والأقارب من الفئة العمرية المتقاربة وهي تصرّفات ينأى الابن عن المجاهرة بها في حضور "كبارات العيلة" انطلاقا من الأب والجد وصولا إلى الأخوال والأعمام لما تحيل عليه مثل هذه التصرّفات من حشمة للطرفين، فتلك التصرّفات ليست مرفوضة بذاتها، بل إنّ الرفض أو "العيب" في ممارستها على مرأى ومسمع من الأب.

كما أكّد جانب من المستجوبين على مستوى آخر من الحشمة يرتبط بهذه المناسبات ويقترن بظاهرة اتسع انتشارها خلال أفراح سكّان الأرياف حاضرا وهي تناول الخمر من قبل الشبّان من مختلف الأعمار تقريبا. فإلى جانب الأطعمة الخاصة يتنافس الشبّان على شراء الخمر واحتساءه خلسة، كما يطالب العريس في ليلة "إملاكه" بتقديم الخمر لأصدقائه خلسة دائما لكي يقال أنّ "العريس فرح بينا ويعملو جوّ"، وإسعاف الحاضرين من الشباب في تقليص الشعور بالحشمة من بعضهم البعض. وقد عبّر هؤلاء عن ذلك بالإشارة إلى أنهم: "يشربو شويّا باش ينحّو الحشمة من الناس الحاضرين". فغالبا ما يتم على هامش تلك الاحتفالات الإيقاع بالأصدقاء المقربين ممن لم يتناولوا الخمر وتقديم ذلك لهم على أنه مشروب جديد وذلك بغرض الحدّ من الإحساس بالحشمة واحتفاظ الفرد بحرّة التصرّف دون تكبيل بقيود الانضباط والاحتشام، إلا أنه كثيرا ما يحصل عكس ذلك تماما حيث يفقد أولئك كل تمييز ويحرجون عن طورهم العادي أمام الضيوف مما قد يحرج عائلاتهم. وتعتمد مصطلحات خاصة للإشارة إلى تناول الخمر على غرار "فلان مشنشنها" (أي في حالة انتشاء) أو "شايخ" (أي سكران) أو "ريحته فايحة" (أي أنّه شرب كثيرا من الخمر) أو "ضاربها سيس دوز"(أي أن السكر قد أثقل رأسه وأخرجه عن طوره)... وهي نعوت متداولة بين سكّان الأرياف وتحيل كلها على تناول الخمر وقليلا ما تستعمل لفظة الخمر في منطوق هؤلاء بل تستعمل للدلالة على ذلك لفظة "فلان شارب أو يشرب"، ويفهم منها أنّه مخمور أو بصدد الدخول في تلك الحالة.

يحرّم الدين الإسلامي شرب الخمر لكنّ سكّان الأرياف لا يربطون رفضهم لهذا الفعل بالمسألة الدينية بقدر ما تأخذ المسألة لديهم بعدا أخلاقيا يرتبط بالحشمة التي تنتج عن الأفعال التي يأتيها المقبلون على ذلك والتي يتلازم وجودها مع تناول الخمر، وغالبا ما يتم الإيماء إلى ذلك بـ "فلان حشّمنا قدّام الناس". وفي هذا المستوى تلتقي لفظة الحشمة مع لفظة ثانية لها علاقة متفاعلة معها وهي لفظة "العيب". فعندما حاولنا التطرّق إلى أسباب عدم المجاهرة عند تناول الخمر؟ كانت الإجابات في معظمها تستعمل لفظة "العيب"، على غرار: "على خاطر عيب عليه ياخي ما يحشمش". إلا أن ذلك لا يعني البتة أنّ سكّان الأرياف يتصرّفون عن جهل بمحرمات الدين الإسلامي، بل على أساس أنّ خروج الفرد عن تعاليم الدين تعرضه بمفرده إلى العقاب في الآخرة، ولذلك فـ"كل واحد من صندوقو يلبس" أيّ أنّ الفرد يجازى حسب نقاء سريرته وصفاء قلبه في علاقته بالخالق. أمّا الحشمة المترتبة عن تصرفات الفرد المنبوذة اجتماعيا فتعرّض جميع أفراد عائلته للازدراء من قبل المجموعة التي ينتسبون إليها.

ومن مظاهر "الحشومة" داخل المجال العائلي دائما تدخين الابن في حضور الأب أو الجد أو

الأعمام والأخوال ممن يكبرونه سنّا، حتى وإن كانوا جميعا على علم بأنّه يدخن، لما يحيل عليه مثل ذلك التصرّف من قلة الأدب وقلة الاحترام وبالتالي "الحشومة" لكلا الطرفين. فالتصرّف الذي أفرز "الحشومة" ليس التدخين في حدّ ذاته، بل حضور هؤلاء حال إقباله على ذلك.

وتتواصل ظاهرة "الحشومة" داخل العائلة ورفض الإقدام على التدخين في حضور الأب أو الجد فقد تبين لنا أن 96 % من المستجوبين يتقيدون بذلك، مما ينهض حجة على امتداد السلطة المعنوية لكل من الأب والجد داخل الوسط العائلي الريفي أو الحضري ذي الأصول البدوية ، كما يعرض الأبناء بالأرياف على التدخين في حضور العم بنسبة 95 % من المستجوبين مما يحيل على أهميّة القرابة الأبويّة في إطار العائلة الريفية والدور الذي يلعبه الجد والعم ضمنها.

إنّ خروج الفرد عن تقاليد المجموعة التي ينتمي إليها هي ما يُوقع الأب في "الحشومة"، وهو شعور نابع عن موقف ذكور العائلة من الابن سواء كان ابنا أو ابن أخ أو أخ أصغر، والنظرة الدونية التي يحاط بها. وهذا الشعور يكون أكثر تأثير لدى الأب الذي ينتابه أحساس مرير بالقصور في نقل تقاليد الحشمة والاحترام والالتزام بالعادات إلى أبنائه وخاصة الذكور من بينهم.

ترتبط "الحشومة" بشكل مماثل بالتبعية وضبط السلوك خارج الأسرة. فالخيانة الزوجية والتفضيل المثلي أو أي نوع من أنواع الاعتداء الجنسي على المحارم كلّها أعمال تدلّ على انعدام "الحشمة"، خاصة عندما يشتهر أمرها لدى العموم، وكذلك إذا ما ضبط الفرد متلبسا بالسرقة وغيرها من الأعمال التي يطبعها الغشّ والاستغلال، فهذه الأعمال لا تعتبر في ذاتها أعمالا غير أخلاقية بقدر ما تعتبر سلوكا غير سليم، واشتهار أمر ذلك لدى الخاص والعام هو يحولها إلى موضع لفضول الناس وتأويلاتهم. فقد أشار أحد المستجوبين أن: "الله سبحانه وحده هو الذي يعرف الدوافع الحقيقية التي توجد وراء تصرّفات الأفراد وسلوكهم".

كما يعتبر حياء المرأة وطاعتها لزوجها بتجنّبها لأي سلوك يظهر علانية عدم طاعتها له، عناصر أساسية للسلوك القويم لدى النسوة. ومن البديهي أن يشكّل الجنس في سلوك المرأة رمزا قويا لخضوعها له واحترامها لجميع رغباته. وقد حاولنا الخوض في هذه المسألة إلا أننا وجدنا صعوبات كبيرة في التطرّق إلى مضمون العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، إلا أننا لم نيأس وحاولنا مرارا عدة إلى أن تمكنا أخيرا من إجراء بعض اللقاءات الفردية التي جمعتنا بالنساء أوّلا ثمّ بالرجال بصفة منفصلة.

تعود تلك الصعوبات إلى أنّ طرح مسألة القصور الجنسي لدى الرجل ما تزال من المسائل المسكوت عنها أو الخوض فيها، وذلك لارتباطها أخلاقيا بقيمة هامة هي الرجولة أو "الرجولية"، حيث يعتبر الرجل العاجز جنسيا شخص غير قويم وغير سويّ، يفتقر إلى أدنى خصائص الرجولة، في حين تتعلق المسألة طبيا بخلل في وظائف جهازه التناسلي.

عموما عبّر المستجوبون على مواقف متباينة من هذه المسألة ويمكن تفسير ذلك بنوعية الانتماء الجنسي، والاجتماعي، والثقافي، والعمري أيضا لأفراد العيّنة المستجوبة. ويبرز هذا التباين من خلال انقسام المجموعة إلى شقين واحد معارض لتطرّق المرأة إلى مسألة قصور زوجها الجنسي (46%) والآخر يوافق على الخوض في ذلك (51%)، في حين التزم (3%) الحياد ورفضوا إبداء أي رأي في هكذا موضوع.

يبرز التقابل أيضا لدى من اعترفوا للمرأة بالحق في طرح هذا الموضوع وفي تحديد الأطراف التي يمكن المجاهرة أمامها بقصور زوجها الجنسي لما قد ينجر عن ذلك من تعريض للمعني بالأمر وهو الزوج إلى الحشومة أمام الآخرين، مهما كانت صلة القرابة التي تجمعه بهم، وبالتالي فقد فضّل البعض الحديث عن إمكانية إجراء حوار ثنائي بين الزوجة وزوجها، لأن خروج المسألة عن هذا الإطار الضيّق يعرض الطرفين لحشومة كبيرة.

وقد يصل الموقف من المرأة إلى حدّ احتقارها أو نبذها، لأنّها تجرأت وقللت من احترامها لزوجها من خلال قبول الخوض في ذاك. في حين يؤنّب الرجل على سوء اختياره للزوجة التي لم تصن عرضه باعتبار أن مسألة القصور الجنسي لدى أهل البادية لها نفس التأثير السلبي للوقوع في الزنا أو الخيانة الزوجية وخاصة إذا ما اشتهر أمر ذلك التصرّف المشين وشاع بين الناس.

ربط أغلب المدافعين على فتح حوار ثنائي بين الزوجين على ضرورة البحث عن سبيل لتجاوز هذه الحالة ومجابهتها بالعودة إلى أطباء الاختصاص[1]. في حين اتجه الأغلبية إلى التفسيرات الغيبية المرتبطة بالسحر والعين والحسد، وهي ظواهر تصيب العروسين ليلة الزفاف وتتواصل فترة طويلة بعدها يحتاج خلالها الزوجين إلى زيارة أضرحة الأولياء للدعاء والتبرّك حتى ينتهي مفعول السحر والعين والحسد ويتّم ذلك عادة بطريقة سرّية أو عبر اللجوء إلى وسيط من المقربين للعائلة، يطلب منه مرافقة المعني بالأمر حتى لا يشعر بالحشومة. بينما يلتجئ البعض ممن ثبت قصورهم الجنسي إلى الاستعانة بالعرّافين[2] الذين يلجئون إلى ممارسات تؤكّد تواصل المعتقدات القديمة من خلال الإقناع بأنّ الحلّ يكمن في تنظيم حفل إنشاد صوفي أو إقامة حضرة أو الحصول على تميمة أو حرز ...أو غيرها من الاعتقادات والممارسات ذات العلاقة بالتديّن الشعبي. ويبدو أنّ هذه الممارسات قد ارتبطت برفض الفرد وكذلك المجموعة التي ينتمي إليها والتي تضخّم دور الرجل في الحياة العائلية الاعتراف بقصوره الجنسي، وقد يتخطى ليشمل القصور جوانب ذات علاقة كالعقم أو الاقتصار على إنجاب الإناث دون الذكور وهي أوضاع غالبا ما يتم ربطها لدى أهل البادية بقصور المرأة دون الرجل. ففي حالة عدم القدرة على الإنجاب كما في حالة الاقتصار على إنجاب البنات مثلا، ينصح الرجل بتغيير الزوجة حتى تفك عقدته، لأن "تغيير السروج فيه راحة" أيّ تغيير الزوجة يسعف من إنجاب أولاد ذكور. وترتبط هذه القناعات الخاطئة لدى مختلف الفئات العمرية ولدى الجنسين من بين الرجال والنساء بالحشومة من الاعتراف بالقصور فضلا عن التصريح بذلك علنا.

وتبرز هذه المواقف من خلال إحجام النساء غالبا عن مواجهة أزواجهن ومصارحتهم بحقيقة قصورهم الجنسي حيث يغطي مثل هذا التصرف بنسبة 96 % من العينة المستجوبة، مما ينهض حجة على تواصل مفعول "الحشومة" وصعوبة الخوض في مثل هذه المواضيع علنا، مهما كان الضرر الذي يمكن أنّ تتعرض له المرأة حال معاشرة زوجها واستحالة إنجابها منه فضلا على قدرته على تلبية رغباتها الجنسية وهو أمر مُهمش داخل هذه المجموعات الريفية. الشيء الذي يحول المرأة إلى مصدر لتلبية رغبة

1 - تبنّى هذا الموقف عموما الشباب من الفئات المثقفة والمتعلمة من بين الجنسين.

2 - تستعمل لفظة التقّازة والتقاز للدلالة على المنجمة والمنجم في المنطوق الشعبي لجهة الشمال الغربي وهو ما ينطق باستعمال حرف الدال عوضا عن التاء "الدقازة" بباقي جهات البلاد التونسية.

الرجل الجنسية، في حين تغيّب رغبات المرأة بتعلة وجوب اتسام جميع تصرفاتها بالاحتشام.

وهنا نورد موقف عدد من شيوخ الإفتاء المالكي بالمغارب أولئك الذين اعتبر بعضهم أنّ "خدمتها [أي المرأة هي] التمكين من نفسها"[1]. كما أورد الونشريسي أنّ الطلاق بمجرّد الضرر الذي لحق الزوجة من عدم الوطء غير ملتفت له"[2].

ينشأ انعدام "الحشومة" عن تحدّي رغبات الفرد بكيفية علانية أو الاعتراض عليها من الطرف الآخر، وكذلك عندما يفترض الفرد بأنّه يقوم بدور اجتماعي معين بينما يمانع الآخرون في الاعتراف له بذلك الدور. وهكذا فإنّ من المواقف المحرجة أن يتقدم شخص بطلب لأحد أقاربه أو أصدقائه أو معارفه أو حتى من شخص غريب ويرفض طلبه، لأنّ مثل هذه المواقف تعرّض الطرفين إلى "الحشومة"، لذلك قلما يلجأ الفرد في مثل هذه المجموعات إلى التقدّم بأيّ طلب قبل أن يضمن مسبقا حصول الموافقة عليه مهما كانت طبيعة ذلك الطلب، مادية كانت أم معنوية ومهما كانت حاجته إلى تحقيقه، ولذلك غالبا ما يُبذل مجهود استثنائيا لصياغة مواقف لا تحمل نذير مواجهة مفتوحة بين الأفراد ويستعمل في ذلك الوسطاء على الخصوص لتفادي حصول مثل تلك المواجهات. ونورد لتوضيح الاهتمام الذي يوليه الأفراد لهذا النوع من التكتيكات بعض الأمثلة الدالة، لأفعال من المفروض أن يقوم بها الفرد المعني بالمسألة، لكنّه يفضل تركها لمن ينوب عنه:

فحال التعبير عن الرغبة في الحصول على "سلفة" من أحد المقتدرين أو طلب العون المادي منه، يلجأ الطالب إلى الاستعانة بمن يطرح عليه ذلك الطلب عوضا عن القيام بذلك بنفسه، وذلك تفاديا للوقوع في "الحشومة"، بينما يشعر الطرف الثاني هو أيضا وحال الاضطرار إلى الرفض المباشر لذلك الطلب الذي يصعب عليه تلبيته، بـ"الحشومة"، فيستعمل شخصا آخر لتبليغ ذلك بدلا عنه. وتكتسي مثل هذه الممارسات خصوصية لدى سكّان الأرياف بحيث لا يمكن إعلان حاجتهم إلى المعونة إلا للمقربين ممن يكتمون أسرار بعضهم البعض، ومن هنا تتمتّن الصلات التي تربط بعض العائلات نتيجة مثل هذه الممارسات حيث يتم اختيار الوسيط بين الطرفين على أساس قدرته على التخاطب باسم الطالب واعتبار للمكانة والحظوة الأدبية التي يحتلها داخل المجموعة، فضلا عن قبوله تحمّل جميع تبعات الإخلاء بالكلمة. ويحيل دور الضامن على أنّه على علاقة وطيدة بالطرفين، ومن هذا المنطلق تأخذ الكلمة لدى المجتمعات الريفية موقع العقد المكتوب لدى المجتمعات الحضريّة فيصبح عندها الإخلاء بالكلمة، إخلاء بالعهد يُوقع في "الحشومة" تجاه الطرف الثاني وتجاه سكّان القرية أو الدوّار الذين ينتمي إليه حيث تصبح نظرتهم له دونية وهو ما تبرزه هذه الحكمة القديمة بشكل جد جليّ: "إلي عطا كلمته عطا رقبته". فالاحتياج في حدّ ذاته لا يمثّل مصدرا "للحشومة" بل إن رفض طلب المساعدة هو الذي يحدث هذا الإحساس بالصغار.

أما في مسألة الخطبة التي تسبق إتمام البناء أو الزواج تستعين العائلة عادة بشخص مقرّب منها حتى تضمن موافقة أهل العروس أو الطرف المقابل وذلك قبل الإقدام على طلب يدها بصفة علانية،

1 - عظّوم، **الأجوبة** ، م س، ج2، ص359.

2 - الونشريسي، **المعيار**، م س، ج3، ص331.

وذلك حتى لا تقع العائلة في "الحشومة" في صورة رفض الطلب. فرغم تطوّر التعامل بخصوص مسألة اختيار الزوجة داخل المجتمع الريفي كما بيّنا سالفا[1] وتوّسع إمكانيات إقامة علاقات بين الفتيان والفتيات قبل حصول الخطبة أو من دونها، فإنّ هذه الأخيرة تتطلب تدخل عائلة الشاب لدى عائلة الفتاة وهي مهمة تناط بعهدة الأب الذي يسهر على طلب يد الفتاة لابنه من والدها. وهي مرحلة تسبق الخطبة الرسمية التي تتنقل بموجبها العائلة بأكملها للتعرف على العائلة المصاهرة، ويعبر أهل جهة الشمال الغربي عن ذلك بـ:"جا بوه وتكلّم عليها" ويعني ذلك حضور النية جدّيا في خطبتها، إلا أن رفض طلب الأب في هذه المرحلة غالبا ما يؤدي لوقوع الطرفين في "الحشومة"، لذلك يفضلان التعويل على وساطة من ينوب عنهما في هذه المسألة ويكون مقرّبا من العائلتين. وقد كانت الخاطبة هي التي يوكل لها هذا الدور ويُسمح لها بالتواصل مع مختلف العائلات الحضرية أو الريفية على حدّ السواء. ويسمح هذا التواصل بالتعرف على الفتيات اللائي بلغن سنّ الزواج، وكذلك على الشبّان، وذلك من خلال انخراط الخاطبة في تقديم خدمات ثانوية على غرار توفير بعض الملابس أو الحلي أو العطور وجميع ما يتصل بزينة المرأة، هو ما يسعفها في مدّ جسور التواصل بين العائلات واستغلال تلك الفرص للتقدم بمثل تلك الطلبات غير الرسمية وجس النبض لمعرفة موقف أهل العروس بطريقة غير مباشرة تعرض من خلالها الخاطبة رغبة عائلة الشاب في التقدّم لطلب يد "بنت الحلال" التي يفكر الشاب في البناء جديا بها، مؤكدة على أنّه بإمكانها التوسّط لتوجيه العائلة نحو تلك البنت إن توفرت الرغبة في إتمام التصاهر. فحالما تلقى الخاطبة القبول والترحاب من عائلة الفتاة تعلم عائلة الشاب بإمكانية التقدّم للخطبة "وراسهم مرفوع" أيّ من دون خوف من الرفض وبالتالي من الحشمة التي تنتج عن ذلك. أمّا في حال الرفض فإنّ العائلة تتصرّف وكأنّ شيئا لم يكن موجّهة أنظارها نحو اختيار جديد وعائلة جديدة. يبرز هذا التوصيف أهميّة دور الخاطبة إلى فترة غير بعيدة من تاريخ البلاد التونسية، ونجد لمثل هذه الممارسات صدى في مختلف بلدان المغارب وحتى لدى المجتمعات المشرقية التي يبدو أنّ دور الخاطبة فيها ما يزال حاضرا بقوة.

هذا التراجع الذي شهده نشاط الخاطبة لدى سكان الأرياف لا يعني بالضرورة تراجع أو أفول دور الوساطة في مسألة الخطوبة، بل إنّ هذا الدور ما يزال منتشرا بصفة كبيرة، لكنّه أصبح يستند إلى أشخاص آخرين تربطهم علاقات قرابة أو صحبة بالطرفين. فقد بيّن البحث الميداني الذي أجريناه على جهة الشمال الغربي التونسي انقسام الإجابات إلى صنف أوّل رافض لدور الوسيط بين العائلات (36%) بينما فضلت مجموعة أخرى أن يتولى الشاب خطبة الفتاة بنفسه من عائلتها مواجها ما قد يترتب على ذلك من إمكانيات رفض أو قبول، معتبرين أن لا وجود لما يُوقع في الحشمة باعتبار المثل الشائع بينهم من أنّ "الطفلة (الفتاة) يخطبوها ميا [أي مائة رجل] وتبات عند واحد [أي يتزوجها رجل واحد] " ويوضّحون أنّ الزواج بالـ"مكتوب" و"روح تنادي على روح"، وهنا يتداخل الاعتقاد في "المقدّر" و"المكتوب" قصد تجاوز الشعور بالحشمة.

أمّا الصنف الثاني من المستجوبين فقد أكّد على تواصل الالتجاء للوسيط بين العائلتين المتصاهرتين بنسبة (63%)، حتى وإن حصل الاختلاف في تحديد ملامح هذا الوسيط. ففي حين

1 - ينظر في هذا الموضوع الجزء المتعلق بالعائلة الريفية من هذا البحث.

تعرّض البعض إلى تواصل اللجوء إلى دور الشخص الذي له خبرة في هذه المسائل وفي ذلك إحالة على تواصل دور الخاطبة بطرق وأساليب جديدة حيث مثل هؤلاء نسبة 18% من العينة المختبرة وهي نسبة هامة إذا ما قارنّاها بالنسب الناتجة عن البحوث التي أكّدت زوال ظاهرة الزواج عن طريق الخاطبة. في حين تبدو شديدة التواضع إذا ما قارنّاها بانتشار هذه الظاهرة بمختلف مجتمعات المغارب وإلى فترة غير بعيدة أيضا.

أمّا التوجه الثاني في اختيار شخصية الوسيط المثالي لإتمام هذه العملية، فقد ركن إلى تكليف شخص ثقة يمكن التعويل عليه في نقل الخبر والجواب دون بذل جهد خاص للإقناع أو التأثير وكلما كان غير معروف من الطرفين كلما تقلص الشعور بالحشمة من قبل الطرفين في إعلامه بحقيقة الجواب. ويجنح البعض الآخر إلى التعويل على صديق مقرّب من العائلتين للقيام بدور الوسيط (39%) ويبادر هذا الأخير بالتعبير عن مقصده ذاكرا لأهل الفتاة أنه: "جاء واسطة خير لتقريب راسين في الحلال". ويلعب هذا الصديق دوره بحكم الصداقة التي تربطه بالطرفين وخاصة بالطرف الذي وكّله لإتمام تلك المهمّة من خلال محاولة تعديد خصال الطالب في المستوى الشخصي والعائلي وبالتركيز على الأصل والخُلق والمكانة والوجاهة الاجتماعية، مشددا على الصداقة التي تربطه بالعائلة في إحالة على أنّه لو أنّ هذه العائلة غير محترمة ما كان ليدخل في تلك الوساطة واضعا نفسه في "حشومة معاكم وبالله لا تخيبو سعيي ولا تحشموني مع الجماعة". تتقاطع مختلف هذه العادات في الإقناع في الحصول على الموافقة وتحاشي الرفض وما ينتج عنه من "حشومة".

وتتخذ "الحشومة" أيضا بعدا اجتماعيا يتعدى العلاقات العائلية، إلى مستوى أكثر شمولا في العلاقات بين الأفراد وبين العائلات كما تظهر الفروق الدقيقة "للحشومة" والتلوينات التي تطبعها بطرق مختلفة، حيث تظهر مثلا في هرمية تراتب الأفراد كما يرمز لها في المجال، كالجلوس بعيدا عن ذوي المكانة الاجتماعية العالية وتجنّب أي لقاء غير ضروري بهم أو الدخول معهم في علاقات ألفة ومودّة.

كما تعطينا الطرق المتبعة في جلوس الضيوف في المآدب وتقديم الطعام لهم، أنماط أخرى تظهر محورية التراتب بين الأفراد. ولعل أهمّ ما يحيل بكيفية واضحة على درجة التبجيل والاحترام هو الشكل المتّبع في التحيّة[1].

فقد لاحظنا عند إعداد بحثنا أنّ معظم من استجوبناهم يحرجهم الحديث عن التحية وخلفياتها خاصة تلك التي يبدو فيها عدم المساواة بشكل واضح. فإذا تجاهل أحد الأفراد فردا آخر ولم يقم بتحيته بكيفية محترمة، يفهم من ذلك وجود تباعد اجتماعي بين الطرفين. ومقابل ذلك ينمّ تقبيل الرجل أو الجلباب عن احترام اجتماعي بالغ. وهكذا نجد الأبناء يقبلون أيادي آبائهم وأعمامهم وضيوفهم كسلوك يعبّر عن شدة الاحترام. ويتّبع نمط تقبيل أيادي شيوخ الصلاح والعائلة المالكة بالمغرب الأقصى، كما يتمّ تقبيل أيادي بعض الموظفين السامين. ويعرُض المخبرون إلى مثل هذا النمط مشيرين إلى أن هذا النوع من الموظفين يمثلون الملك شخصيا مع تأكيد على أنّ هذا الأخير "خليفة الله في الأرض" والتأكيد

1 - أيكلمان(ديل)، **الإسلام في المغرب**، م س، ص 25.

على أنّ الاحترام والتعبير عن الخضوع موجّهان للمنصب لا للفرد[1]. وبالمقابل فقد اندثرت مثل هذه الظواهر بالجزائر وتونس بعد أن كانت جد منتشرة بشكل واسع، لكن يبدو أنّ ممارسة هذا النمط من التحية لا يقف عند إظهار الاحترام للأشخاص باعتبار مناصبهم الإدارية، بل يشمل أيضا كل الأشخاص الذين يعتقد أنّ الاحترام واجب في حقّهم أو أنّ إظهار ذلك الاحترام يجلب للمُتمسك به منفعة أكيدة. أمّا بخصوص تحية الأفراد المساوين غالبا ما تتم بالمصافحة باليد أو بالعناق الذي أصبح نمطا شائعا بين التونسيين.

يعتبر الاعتراف بمكانة الأفراد في التنظيم الاجتماعي والتعامل معهم وفق ما يقتضيه السلوك اللائق، من القيام لهم وملاطفتهم نوعا من الفطنة والمهارة في التعامل يقصد منه تجنّب اللوم واستدعاء حظوظ النجاح داخل التنظيم الاجتماعي. ويتضمن مفهوم "الحشومة"، الاحتراس اللازم في السلوك في إطار قواعد السلوك اللائق وفق ما يشترك فيها مختلف أعضاء المجتمع الواحد.

3- الوجاهة والشرف الاجتماعي:

يتمّ إبرام عدد من الروابط الاجتماعية الخاصة التي تشكل نسيج التنظيم الاجتماعي وكذا الإبقاء عليها بتبادل عدد من الالتزامات تعرف بـ"الحق". وعلى أنّ الإنسان عاجز عن التحكم في الإرادة الإلهية التي تمنح النجاح له في الدنيا، إلا أنّه قادر من جهة أخرى على جعل أفعال الآخرين بمن فيهم الأولياء أكثر قابلية للتنبؤ بما يقيمه من علاقات حق وبإبقائه على تلك العلاقات ومعرفة الأشخاص الذين يدخلون فيها كدليل على المكانة الاجتماعية أي ما يسمّى بالشرف الاجتماعي للأفراد حتى وإن كان مجموع العلاقات التي يدخل فيها الفرد غير معروفة في مجموعها إلا فيما ندر.

تحمل لفظة حق في المنطوق الشعبي عدّة معان تختلف حسب السياق الذي توضع فيه اللفظة. فقد تعني النصيب. كما يمكن للمصطلح أن يتّخذ معنى الحقيقة عندما يتعلق الأمر بالمشافهة أي قول الحق، وقد يعني الامتياز أو الالتزام والتعهّد. ضمن هذه السياقات المختلفة تعترضنا عبارات مثل "فيه الحق" أو "جبت عليك الحق" و"يحقلك" "بالحق" "وعندك الحق" و"ما حقّوش".....وفي مجمل هذه المفاهيم المرتبطة بالحقّ وطريقة توظيفه يبرز دور الأفراد والمجموعات في صياغة هذه المفاهيم وتواصلها وتطوّرها أيضا. ولكن عموما ترتبط مختلف المفاهيم بالتأكيد على الصفات الايجابية لهذا المفهوم في مختلف المجتمعات المكوّنة لمجال المغارب. وهو ما يلزم أفراد هذه المجموعات بضرورة الظهور أمام الآخرين حاملين لقيمة الحق وغيابها يجعلهم خارجين عن المجموعة التي ينتسبون إليها ومن هنا يتّم نبذهم من قبل العائلة التي ينتسبون إليها ومن الأشخاص المحيطين بهم ومن المجتمع برمته أيضا. ويبدو أنّ بعض هذه الالتزامات أو الحقوق تدخّل في تحديدها أحكام الشريعة الإسلامية كما الأعرف الاجتماعية السائدة"، على غرار التزامات الفرد تجاه أقاربه والتزام المسلم تجاه أخيه المسلم، فهذه الالتزامات يمكن الوفاء بها ضمن نطاق أوسع من المجال الضيق والمحدود للعائلة.

يرتبط الحقّ كقيمة أخلاقية واجتماعية انطلاقا من هذه المفاهيم بالمجموعات التي تكون فيها علاقات القرابة التي تحيل على النسب أو على المجال حيث تنتشر القيمة وترسّخ بين الأفراد وبين

1 - نفسه، ص 25.

العائلات أو داخل القبيلة الواحدة وفي علاقتها ببقية المجموعات المجاورة لها، مهما كانت نوعية العلاقات التي تربطها. وحتى وإن كانت بينها عداوة ظاهرة فإنّ مثل تلك القيمة لا تتأثر بالظروف الطارئة على العلاقات البشرية أو الإنسانية. وتنشأ علاقة الحق في هذا الإطار القبلي من خلال طبيعة العرف الاجتماعي الذي لا يسمح مثلا للقبيلة بغلق أبوابها أمام طالب الحماية مهما كان جرمه ومهما كان درجة سوء العلاقة بين القبيلة التي ينتمي إليها والقبيلة التي وفد عليها. فحق اللجوء وواجب الحماية يكفلهما العرف الاجتماعي والخروج عن هذا العرف يعتبر إخلالا بواحدة من القيم الاجتماعية السامية التي أسست لطبيعة نظام العلاقات داخل المجتمع القبلي وتضع المجموعة خارج أدبيات التعامل مع هذه القيم فاقدة تبعا لذلك لقيمة الحق.

وقد تنشأ علاقات الحق أيضا بتأدية خدمة ما للآخرين، كاستدعاء شخص ما لتناول وجبة طعام أو القيام بالوساطة أو تقديم المساعدة، إذ أنّ أيّة خدمة من هذه الخدمات المقدّمة يمكن أن تعتبر بداية لإقامة علاقة حق. ولا يعني الحق هنا بالضرورة أنّ الشخص الذي تلقى الخدمة أو المساعدة، عليه أن يقوم بخدمة مماثلة لتلك التي تلقّاها. فإذا تولى أحد الأفراد القيام بالوساطة بين شخصين فإن ذلك لا يعني أنّ الشخص الذي استفاد من هذه الوساطة عليه أن يقوم في المستقبل بوساطة مماثلة. وقد تنشأ علاقة الحق بسبب الإهمال أو النسيان، فالإخلال بالموعد إذا كان الطرفان في مستوى اجتماعي متكافئ قد يخلق علاقة حق يدين بها الشخص الذي أخلّ بتعهده في الحضور. وفي بعض الحالات يكون مجرّد الإعراب عن النية في تقديم مساعدة أو خدمة، كاف لنشأة علاقة حق كما لو كان الشخص قد قام بالفعل بالخدمة التي عبّر عن نيته في تقديمها. وفي بعض الأحايين يكون الإخلال بالكيفية التي يجب أن تؤدى بها التحية لبعض الأشخاص، بداية لعلاقة حق، وذلك لما تتضمنه الإيماءات من رمز ما يرغب فيه مؤدي التحيّة من إبراز للعلاقة الموجودة بينهما أو على الأقل تجعل الآخرين يظنّون أنّ العلاقة الموجودة بينهما هي تلك التي ترمز إليها طبيعة التحية وشكلها.

وفي هذا الإطار اتخذت طرق التحيّة في المجتمعات البدويّة عموما طقوس ونواميس خاصة تبرز أهميّتها في تحديد طبيعة العلاقة الرابطة بين الطرفين المعنيين بالتحيّة. ويبرز ذلك من خلال بعض العادات التي ترسّخ لدى الناشئة في هذه المناطق بالمبادرة بتحيّة من هو أكبر سنّا ووجاهة، لأن الخروج عن هذا العرف قد يعرض صاحبه لفقدان قيمة الحقّ والإحساس بـ"الحشومة" إذا ما بادر الأكبر بالتحية والسلام. وهو ما يجعل قيمتي "الحشومة" و"الحق" محوريتين في تحديد صفات الفرد الخاصة وفي علاقته بالآخرين. أمّا بخصوص نوعيّة التحية، فإنّ طبيعة العلاقة التي تربط بين الأفراد هي ما يحدد ذلك غالبا. فتحيّة الابن لأبيه أو جده أو عمه تكون من خلال العناق والتقبيل المتبادل على الخدين. أمّا تحيّة الأم والجدّة فتكون عموما من خلال تقبيل اليد ووضعها على الجبين تبرّكا.

وتنسحب مثل هذه السلوكيات على جميع الأقارب من الرجال على أساس أنّ مكانتهم تشابه في التعامل مكانة الأب والجد، ونفس الشيء بالنسبة للسيّدات على أساس التمثيل بالأم. وفي هذا الإطار لاحظنا لدى سكّان الشمال الغربي التونسي تأكيد على استعمال نعوت مثل "عمّتي فلانة" بنسبة 27% أو "خالتي فلانة" بنسبة 58 %أو "دادا" بنسبة 23 %عند مناداة النساء من القرابة الدموية، وكذا

الأجنبيات من الجارات ممن يكبرنهنّ سنّا. ونجد نفس التقليد أيضا لدى الرجال من كبار السنّ من خلال نعتهم بـ"عمّي فلان" 82 %وخالي فلان بنسبة 36% وخالي 19 %. وبالمقابل ما تزال مفردات مثل السيد والسيدة ضعيفة الاستعمال، وهو ما يؤكد تواصل الروابط الحميمة التي تجمع بين أفراد المجموعة الواحدة في إطارها الجغرافي الضيّق، مثل الدوّار أو القرية. وتتراجع هذه الاستعمالات كلما اتجهنا نحو المدن وتخصيصا المدن الكبرى حيث تتقلص الروابط الحميمة وتتعقّد نوعية العلاقات التي تربط بين الأفراد المكوّنين للمجال الحضري مثل الحومة والشارع، تلك التي شهدت بعض التحوّلات في النعوت المستعملة لكبار السنّ إلا أنها تعكس نفس التوجّه تقريبا مثل تحوّل عمتي إلى طاطا وهي تبسيط لمصطلح tante في اللغة الفرنسية وكذلك tonton والتي لها مدلول خالي أو عمّي في اللغة العربية، وهو ما يبرهن على أنّه وبالرغم عن التوسّع في استعمال مفردات اللغة الفرنسية نتيجة انتشار التعليم، فإنّ رواسب الثقافة البدويّة القديمة ما تزال حاضرة في ذهنية المجتمع التونسي وأنها تمكنت من الصمود معتمدة طرق حديثة تواكب تطوّر الواقع.

لا يمكن تحويل الحق بكيفية مباشرة إلى مقابل مادي، حيث يعتبر عمل من هذا الصنف دنيئا أو "دوني" في لغة التخاطب اللسان الدارج، في سياق العلاقات الاجتماعية الاعتيادية والمتعددة الأوجه، ومع ذلك فقد يتم اللجوء إلى توفير مقابل مادي وذلك في حالة عدم وجود علاقة أو رابطة بين من يرغب في الخدمة أو المساعدة والشخص الذي ينتظر منه أن يقدم له تلك الخدمة أو المساعدة. وفي هذه الحالة يصبح المقابل المادي "رشوة" أو "حلاوة" أو "قهوة". وعلى الرغم من أنّ ذلك غير مسموح به دينيّا، إلا أنّه رائج تماما كممارسة اجتماعية. وتستعمل أيضا لفظتي الحلاوة والرشوة للدلالة على الهدايا التي يقدّمها الخطيب لأب العروس، ولا تدخل في قيمة الصداق المتفق عليه، وبعبارة أخرى فإن الهدايا التي لا يكون الأب مطالبا بإرجاعها في حالة فسخ رابطة الخطوبة، هي تلك التي تقدم له عادة قصد الإسراع بالحصول على موافقة الأب على زواج ابنته.

عموما لا يعتبر التعامل المادي في الزواج الذي يأخذ طابع الصفقة التجارية، عملا غير أخلاقي في حدّ ذاته، حيث يمكن اعتباره نظريا، حدا أقصى من علاقات الحق على أساس أنّها تشكل بداية الدخول في علاقة تبادل بين الطرفين. ولا يصبح التعامل المادي، في هذه الحالة، وفي حالات أخرى مشابهة عملا غير أخلاقي، إلا عندما يتعدى المقابل المطلوب موارد الشخص المتقدم بالطلب، ويراد به عادة استغلال حاجة الطالب للزواج أو لتعجيزه، فيتحوّل تبعا لذلك إلى نوع من أنواع رفض العائلة لطالب ابنتهم وخوفا من الإحساس بالحشومة التي تتحوّل إلى خروج عن الحق. وقد يحصل ذلك أيضا عندما يكون باستطاعة ذلك الشخص تقديم خدمات مماثلة في المستقبل ولا يراعى له ذلك. ففي هذه الحالة على الخصوص يعتبر من يطلب المقابل المادي شخصا وقحا و"ناقص عقل". ويبدو أنّ هذا الموقف له طابعا أخلاقيا أكثر منه تقييما عقلانيّا ، إلا أنّ معظم من استجوبناهم أكّدوا لنا على جانب الحشومة فيها أكثر مما أكّدوا على الجانب الأخلاقي. ومن الأمثلة الدالة على حضور علاقات التبادل التي تنتهي بعملية تبادل واحدة لا تتكرر، قيام الفرد مباشرة بتأدية خدمة مماثلة كالتي تلقاها. فمثلا إذا استدعى شخص شخصا آخر لتناول طعام العشاء عنده وقام هذا الأخير باستدعاء مضيفه إلى تناول العشاء عنده في الأيام القليلة التالية، فهذا يعني التعبير عن رغبة عدم الدخول في علاقات دورية

ودائمة، ويعتبر إظهار ذلك علانية، سلوك غير قويم "حشومة"، وكذلك فإنّ رفض الاستدعاء بصفة مباشرة في حدّ ذاته يعرض الطرفين للحشومة وهو ما يستدعي تقديم الأعذار حتى لا يجد الفرد نفسه في حالة خروج عن الحق.

وهناك صنف آخر من أصناف التعامل المادي يخرج عن نطاق علاقات الحق، وهو ما يعرف بـ"المزيّة" الذي يعني تأدية خدمة أو مساعدة بدون مقابل. تستعمل لفظة "المزيّة" عادة عند طلب الإحسان أو الصدقة من الأجانب، أو عندما يتقدّم شخص ما بطلب، ويكون على وعي تام بأنّه لا يستطيع القيام بخدمة مماثلة للذرف المقابل في المستقبل المنظور.

وتعتبر الصدقة في جانبها الإيديولوجي عملا يقع خارج حساب علاقات الحق التي بينّاها سلفا. وفوق هذا تنطوي الصدقة أو الإحسان على علاقة ثلاثية يدخل فيها السائل والمحسن وطرف ثالث يكون إمّا الإله أو أحد الأولياء، فعند تلقيه الصدقة يطلب السائل من الله أو من أحد الأولياء أن يجازي المحسن بالنيابة عنه. وهذه العلاقة الثلاثية موجودة أيضا في الطلب الذي يتقدم به شخص عادي إلى شخص ذي مكانة اجتماعية عالية.

مجمل القول أنّ القيم البدويّة ذات البعد الاجتماعي من خلال العيّنة المدروسة ومقابلتها بما توفّر من نتائج البحوث حول مناطق أخرى من مجال المغارب أبرزت العديد من نقاط التشابه بين معيش هؤلاء وإن اختلفت التسميات وأنّ هذه القيم اتخذت صيغ جديدة تفاعلا مع التطوّرات السريعة التي شهدتها مجتمعات المغارب ولو بصفة متفاوتة وربّما مرجع ذلك أنّ تشابه المسار التاريخي لمجتمعات هذا المجال وتفاوت تأثيرات المعطى الديني في علاقته بنوعية الفئات الاجتماعية المستهدفة بالدرس.

ارتبطت مجمل القيم التي ركزنا عليها في هذا المستوى الأوّل بارتباطها بالفرد وسنحاول في مستوى ثان البحث في بعض القيم البدويّة ذات الأبعاد الجماعية أو القبلية مثل الفروسية، الكرم، الثأر في محاولة لإبراز الصيغ التي اختزلت من خلالها المجموعات هذه القيم المندثرة.

الفصل الثاني
قيم البداوة بين التحوّل والاندثار

خصصنا هذا الفصل لطرح مجموعة من القضايا ذات الصلة بسجل القيم البدويّة التي تصنّف ضمن القيم التي اندثرت وتمكنت الذاكرة الجماعية من تجاوزها بحثا عن بدائل جديدة تتماشى مع ظرفية الاستقراروالتحضّر، واخترنا ضمن هذه العيّنة من القيم مستويات تتعلق بالانتماء، والحرابة والفروسية والكرم والثأر، للبحث في كيفية اضمحلالها أو آليات تحوّلها أو بروزها في حلّة جديدة لم تقطع مع ثقافة البداوة.

ا- رحلة البحث عن الانتماء :

ركزت أغلب الدراسات التي تناولت بلاد المغرب في الفترة الوسيطة على دور الهجرة الهلالية في إدخال البداوة إلى هذا المجال وفي تخريب المجال، كما صوّرت لنا ذلك البربري المستقرفي مواجهة الرحّل من العرب وأوّل هذه الدراسات التي قامت على الأفكارالعنصريّة نجد ايرنست ميرسي Ernest Mercier[1] ثم في كتابات بداية القرن العشرين مع الجنرال دي بايلي Le General de Beylie الذي حمّل الهجرة الهلالية مسؤولية أفول حضارة قلعة بني حماد بالمغرب الأوسط [2].

ثم توسعت مجالات البحث التاريخي ومصادره من خلال استغلال المصادر النثريّة والوصفية

1 - Mercier(Ernest), Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les Documents fournis par les auteurs Arabes et notamment par l'histoire des berbères d'Ibn Khaldoun, Constantine, L.Marle librairie, édition 1875, en 406 pages.

- Mercier(Ernest), Histoire de l'Afrique Septentrionale depuis les temps les plus reculés jusqu'a la conquête Française, Paris, Ernest Leroux, 1888, 2vol, en 477pages.

2 Le General de Beylie, La Kalaa des Beni-Hammad, une capitale Berbère de l'Afrique du Nord au XIe siècle, Paris, Ernest Laroux, 1909, p9.

والفقهية حيث تم توظيفها في قالب إيديولوجي موال للاستعمار. فقد قام جورج مارسي Georges Marçais بإنجاز رسالة دكتوراه حول العرب في بلاد البربر من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، ثم خصص بحثا حول بلاد البربر الإسلامي والشرق في العصر الوسيط، مؤكدا على دور الحملة الهلالية في إشاعة الفوضى في إفريقية وإدخال البداوة واغتصاب أراضي بربر زناتة[1]. أمّا إيميل فيلكس قوتي Emile Félix Gautier فقد اتهم العرب بتحطيم حضارة المغرب الموروثة عن الرومان والبيزنطيين [2] وتواصلت تلك التوجّهات مع Louis Halphen[3] و Alfred Bel[4] و Lucien Golvin[5] و Roger le Tourneau[6].

ومهما يكن من أمر فقد انطلقت خلال القرن السابع أوّل الحملات العربية، وهي حملات لم تتضمّن عناصر بدوية ولم تتجاوز العشرين ألف جندي وافدين من الشام، استقر أغلبهم بمركز الانتشار الإسلامي مغربا أي القيروان. وقد يكون تهديم الكاهنة الملكة البربرية لجميع أشكال العمران[7] على هذا المجال هو الذي ساهم أيضا في إعادة توزيع السكّان عليه.

اختلفت الحملة الثانية رغم أنّ المصادر التي تعرّضت لها أغلبها متأخّرة ورغم اختلاف تأويلات الباحثين لها، فإنّ أغلبهم قد قدّر عدد الوافدين بمائتي ألف عائلة أيّ بما يناهز الخمس مائة ألف شخص[8] ولعل ما ميّز هذه الحملة عن سابقتها هو تضمّنها لقبائل متحرّكة، تركبت من مهاجرين وفدوا على بلاد المغرب بمعية عائلاتهم ومواشيهم.

ومع حلول القرن الثاني عشر، كانت غارات الفصائل القبلية العربية قد انتهت، رغم أنّ تحرّكات القبائل قد تواصلت إلى حدود القرن الرابع عشر، مشكّلة حريقا التهم جميع ما اعترضه.

---

1 -Marçais (Georges), Les Arabes en Berbérie du XI e au XIV e siècle, Constantine, Paris, Ernest Laroux, 1913, 2vol, 769p.

Marçais (Georges), Histoire des tribus arabes en Afrique Xe-XIVe siècle, ed, Geuthner, Paris 1919.

.....................La Bèrbérie Musulmane et l'Orient au Moyen Age, 1927, reed, Casablanca, 1999, p 193-228

2- Gautier(E.F), L'Islamisation du l'Afrique du Nord : Les siècles obscures du Maghreb, Paris, payot 1927, p 389.

3- Halphen(L), Les Berbères, des grandes invasions aux conquêtes turques : du XIe siècle, Paris, Librairie Filix Alcan, 1930, p374.

4 - Alfred Bel, La religion musulmane en Berberie, esquisse d'histoire et de sociologie religieuse, Paris, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, 1938, vol1, p209.

5- Golvin (Lucien), Le Maghreb centrale a l'époque des Zirides, recherches d'Archéologie et d'histoire, Paris, Arts et métiers graphiques, 1957, p307-314.

6 - Roger le Tourneau, " North Africa in Historical Perspective " dans North Africa, Primation University conference, 1959, p4.

7 - يذكر ابن خلدون أنّها " دهياء بنت ماتية بن تيفان ملكة جبل الأوراس وقومها من جراوة ملوك البتر وزعمائهم" م س، ص2360.

8 - Masqueray(E), Histoire générale de L'Afrique, TIV, L'Afrique du XIIe au XVIe siècle, publiée sous la direction de D.T. Niane, éd UNESCO, p 817.

- Schirmer (Henri), Le Sahara, op-cit, p267.

استقرّ "بنو سليم" في "برقة" وطرابلس، بينما وطّنت فضائل "رياح" و"جشم" بإفريقية أو بالبلاد التونسية و"الأثبج" في الجزء الشرقي على منحنيات "الأوراس" وفي الصحراء إلى جبال "عمّور" و"زربة" في الزاب الغربي...

اختلف تأثير الفصائل القبلية العربية الوافدة على مختلف هذه المناطق، مساهمين أحيانا في إقصاء العديد من سكّانها عن مناطقهم، أو دون أن يترتّب على حضورهم أيّ تغيير في مواضع أولئك السكّان في أحيان أخرى ودون أن يدفعوهم إلى تغيير طرق عيشهم الخاصة.

حول القبائل العربية الوافدة على بلاد المغرب قبل الزحف الهلالي أشار حسن حسني عبد الوهاب إلى أنّها من بقايا الجيوش الوافدة على إفريقية زمن الفتوح، أيّ أواخر القرن الأوّل والقرن الثاني للهجرة، في عهد بني أميّة وأوائل بني العبّاس، وأنّ عددهم لا يقلّ عن 200 ألف مقاتل، استوطنوا العواصم والمدن والقرى وهي كثيرة في إفريقية. ينتسب أغلبهم إلى القحطانيين من عرب الجزيرة (لخم - أزد - جذام) وإلى حضرموت (بنو خلدون- مهرة...وغيرهم). وقد نزح قسم منهم إلى الأندلس وبقي جزء وافر منهم في إفريقية. امتزجت مختلف هذه المجموعات تمام الامتزاج بالأفارقة وساهمت إلى حد كبير في تعريب البلاد.

أمّا بخصوص القبائل العربية البدوية من بني هلال وبني سليم الوافدة على مجال المغارب خلال القرن الحادي عشر، فقد ذكر محمد المرزوقي أنّها تعود إلى عرب الجزيرة أيضا، وتمتدّ منازلها من "الطائف" إلى ما وراء المدينة. انتشرت قبائل "هلال" ما بين "الطائف" وضواحي "مكّة"، ومن منازلهم شمالا تمتد قبائل بني عمّهم "سليم" إلى مشارف المدينة غربي سفوح "نجد"[1].

شاركت في الزحف على بلاد المغرب العديد من الفصائل الهلالية من أبرزها: دريد وزغبة وعدي ومعقل ورياح والأثبج وقرّة...وهي مجموعات لم تذعن لأيّ سلطة ولم تتوّصل أيّ قوّة إلى ردّها عن الولوغ في السلب والنهب.

وخلافا للقبائل العربية الوافدة إبّان مرحلة الانتشار الإسلامي، فإنّ "بنو هلال" و"بنو سليم" الذين استقرّوا بمجال المغارب، قد حافظوا على طريقة عيشهم البدوية لدى وفودهم من صعيد مصر الذي استقبلهم لدى رحيلهم من الحجاز ونجد. هذا النمط اضطرّهم إلى البحث عن وسائل عيش أخرى "كالإغارة والحرابة". ويبدو أنّ زحف الهلاليين قد ساهم بصفة جلية في تعريب بلاد المغرب من خلال انتشار استعمال اللغة العربية لدى القبائل البربرية.

تعرّضت مختلف التصنيفات المحبّرة خلال القرن الحادي عشر الميلادي والقرون التي تلته إلى ظاهرة الفساد والسلب والنهب الذي مارسته القبائل الهلالية داخل مجال المغارب، حيث لا يخلو تصنيفا من هذه المصنّفات من عبارات التأثيم والتجريح في حقّ هذه القبائل التي دمّرت المدن وخرّبت الأمصار وأتت في طريقها على مختلف مظاهر الحضارة والمدنيّة.

---

1 - المرزوقي (محمد)، **مع البدو في حلّهم وترحالهم، عرض شامل لحياة البدو بالجنوب التونسي**، الدار العربية للكتاب 1984، 309ص.

يتّفق مختلف المؤرّخين الذين تناولوا انتشار القبائل الهلالية والسليميّة ببلاد المغرب بخصوص تفاقم مظاهر الشغب والفوضى التي خلفوها، مشدّدين على تناقض أشكال معاشهم البدوي مع واقع المجتمعات المغربية المتميّزة بسيطرة أساليب المعاش الحضري[1].

اعتمد مؤرخو الفترة الاستعمارية على غرار "Georges Marçais "[2] و"Jacques Berque"[3] بخصوص نفس المسألة على كتابات ابن خلدون فوجدوا في المقابلة بين الحضر والبدو مفتاح لدراسة تاريخ بلاد المغرب، مؤكدين عن نوع من الموازنة بين هذين الصنفين عند الحديث عن بلاد المغرب إلى حدود ظهور القبائل العربية منذ منتصف القرن الحادي عشر، وهي حملات تحدّث عنها ابن خلدون مركّزا على توّسع الظاهرة البدوية والخطر الذي مثّلته على توازنات المنطقة الحيوية، وكذا عن دورها في تراجع النشاط الفلاحي، ونسف الهياكل الحضرية للبلاد وتغيّر مجال استقرار السكان وتحصّنهم بالمرتفعات.

فقد جاء في تاريخه حول المجموعات العربية التي زحفت على المغارب "...طمعت العرب إذ ذاك وأجازوا النيل إلى برقة، ونزلوا بها وافتتحوا أمصارها واستباحوها... وتقارعوا على البلاد، فحصل لسليم الشرق ولهلال الغرب، وخرّبوا المدينة الحمراء وأجدابية وأسمرا وسيرت. وأقامت لهب من سليم وأحلافها رواحة، وناصرة، وغمرة بأرض برقة. وسارت قبائل دياب وعوف وزغب وجميع بطون هلال إلى إفريقية، كالجراد المنتشر، لا يمرون بشيء إلاّ أتوا عليه حتى وصلوا إلى إفريقية سنة 443هـ[4]

يبدو واضحا من خلال هذا المقتطف أنّ بنو هلال تركوا بنو سليم في برقة وانتقلوا إلى إفريقية وعند دخولهم " عاثوا في البلاد وأظهروا الفساد في الأرض[5] وقد واجههم المعز ابن باديس في جيش كان يظّم عديد العناصر من البربر وعرب الفتح فـ"لمّا تزاحف الفريقان انخذل بقية عرب الفتح وتحيّزوا إلى الهلاليين للعصبية القديمة وخانته زناتة وصنهاجة...واقتسمت العرب إفريقية سنة 446هـ ...لزغبة طرابلس وما يليها ولمرداس بن رياح باجة وما يليها"[6].

ثمّ تغيّرت هذه القسمة بعد توسّع سيطرة العرب على مجال المغارب فكان لهلال من تونس إلى الغرب، وهم رياح ، زغبة، المعقل، جشم، الأثبج، الخلط وسفيان[7] وفي محاولة ثانية من المعزّ بن باديس

---

1 - ابن أبي الدينار(أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني المشهور ب)،**المؤنس في أخبار إفريقية تونس**، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة التونسية، 1286هـ -http://ia801403.us.archive.org/6/items/almonis/almonis.pd

ابن الأثير(أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، عز الدين ت 630هـ)، **الكامل في التاريخ** ، تحقيق عمر عبد السلام تنمري، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1997، الجزء 9، ص ص 567-568.

fhttp://ia801403.us.archive.org/6/items/almonis/almonis.pd

2- Marçais (G), Histoire des tribus arabes en Afrique Xe-XIVe siècle, éd., Geuthner, Paris 1919.

3- Berque (J) , " Du nouveau sur les Banou Hilal", dans studia Islamica , 1972 , p 100.

4 - ابن خلدون، **العبر**، م س، ج 6، ص 2288.

5 - **نفسه**، ص 2289.

6 - **نفسه**، ص2289.

7 - **نفسه**، ص2290.

للتقرّب من القبائل الهلالية واتقاء شرّها "صاهر ببناته ثلاثة من أمراء العرب، فارس بن أبي الغيث وأخاه عائد والفضل بن أبي علي المرادي"[1] . لكنّ هذه المصاهرة لم تثن العرب عن سياستهم حيث تمكنّ عائد بن أبي الغيث المذكور سابقا من "التغلّب على مدينة تونس وسباها"[2] في حين "ملك أبو مسعود من شيوخ [هلال] بونة صلحا...ولم يزل هذا دأب العرب حتى غلبوا صنهاجة وزناتة على ضواحي إفريقية والزاب ... وقهروا من بها من البربر وأصاروهم عبيدا وخدما بباجة"[3]. وهو ما يثبت أنّ هذه القبائل رغم سيطرتها على مجال شاسع من إفريقية والمغرب الأوسط فقد اتخذوا من باجة مجال إقامتهم ومنطلق رحلاتهم. ومجمل القول أنّ قبائل هلال منذ دخولها المجال استطاعت أن تقيم علاقات تظهر بداية من خلال انضمام عرب الفتح ومساندتهم لهم في حروبهم ضدّ المعز بن باديس ويمكن أن نفترض أيضا أنّهم اعتمدوا على هؤلاء بحكم أسبقيتهم في الاستقرار للتعرّف على مجال يدخلونه لأوّل مرّة .

أمّا العلاقة الثانية فقد جمعتهم بالبربر الذين تمكنوا من إخضاعهم والسيطرة عليهم واعتمادهم لا فقط كخدم وعبيد كما ذكر ابن خلدون بل ربّما تطوّرت العلاقة نحو مشاركتهم في غزواتهم بحكم الغلبة ولكن أيضا بحكم المعرفة والتمكّن من مجال الانتجاع ومسالكه وهو ما قد يفسّر سهولة سيطرة هذه القبائل على مجال بشساعة بلاد المغارب دون عناء كبير ودون قيادة عسكرية منظمة، فأغلب المصادر تحدثت عن زحف القبائل البدوية الهلالية دون أن تحدد منهجا واضحا في تقدّمها ولا خطّة عسكريّة واضحة اعتمدتها هذه القبائل، فهو زحف عشوائي يأتي على الأخضر واليابس، غير أنّ المتمعّن في الانتشار البدوي للمجموعات على المجال يلاحظ أنّ المسألة لا تخلو من توجيه مسبق. فقد أورد ابن خلدون أنّ "الرياسة عند دخولهم للأثبج وهلال"[4]. فقد نجحت القبائل البدوية في نشر نمط عيش بدوي وانقسم بذلك المجال إلى ثنائيات : بربر/ عرب - بدو/ حضر- جبال/ سهول -عرف / شرع ... وهي ثنائيات ميزت تاريخ بلاد المغرب[5]. في حين اعتبر Charles André Julien أنّ الزحف الهلالي هو أهّم حدث عرفته الفترة الوسيطة المغربية[6]. وعلى الرغم من تعدد المصادر التي تحدثت عن المعضلة الهلالية في بلاد المغرب، فإنّ ابن خلدون قد مثّل بلا جدال المصدر الأساسي والأكثر اعتمادا من قبل المؤرخين المعاصرين، لأنّه انفرد بذكر معطيات في غاية الأهمية. ويبدو أنّ علاقته بالبدو مكنته من ذلك خاصة فيم يتعلق بتغريبة بني هلال، وهو ما جعل "بارك" Berque يحذّر من الأخذ بجميع ما أورده ابن خلدون بخصوص هذه المسألة[7]، مشيرا إلى أنّ سياق تدوين ابن خلدون لمؤلفه أو إطاره التاريخي متأخر كثيرا

1 - **نفسه**، ص2290.

2 - ابن خلدون، **العبر**، م س، ج 6، ص2290.

3 - **نفسه**، ص2290.

4 - **نفسه**، ص 2295.

5- Gautier (E,F) , Le passée de l'Afrique du Nord , Rabat, 1973, p416.

6- Julien (Ch.A), Histoire de l'Afrique du Nord, éd., II, revue par Roger Letourneau, Paris 1952, p74.

7- Berque (J) , " Du nouveau sur les Banou Hilal ", op.cit, p100.

أنظر أيضا:

Daghfous (R) ; "A l'origine des Banou-Hilal et des Banou-Sulaym" dans Les Cahiers de Tunisie, n°91-1975 ,92, p 41-68.

عن تاريخ استقرار الفصائل العربية بالسهول الواقعة عند سفوح جبال الأطلس المغربية ومواصلة مجموعات أخرى لمسيرتها باتجاه الجنوب الغربي (نحو موريطانيا). وقد يُعزى هذا التعارض الزمني إلى وجود رواية حاضرة وأسباب موضوعة، مما قد يعني أنّ ابن خلدون قد تأثّر أوّلا بواقع عصره وبالتالي بحاضر هذه القبائل وثانيًا بالروايات التي قدّمتها هذه القبائل حول ذاتها وتاريخها وهذه لا تعدو أن تكون تمثّلات لا تعكس الواقع بذاته.

ومهما يكن من أمر فإنّ غياب مصادر بالدقّة التي قدّم بها ابن خلدون تاريخه تجعله المصدر الأكثر استعمالا عندما يتعلق الأمر بالأنساب خاصة. وهو ما يفسّر التقاء مختلف التصنيفات التاريخية والأدبية التي تناولت هذه الأحداث حول التأكيد على مجموعة من النعوت السلبية، وأعمال الشغب والنهب والفوضى التي شملت رقعة واسعة من المجال شملت برقة ثم طرابلس وصولا إلى إفريقية وبقية مجال المغارب. ويرشح من مختلف مواقف هذه التصنيفات بعض الإسراف والمبالغة في توصيف الممارسات "اللاأخلاقية" لهذه المجموعات. ويعود ذلك إلى نقمة أصحابها على هذه القبائل لأسباب شخصية وأخرى موضوعية، وخاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الانتماءات الثقافية والسياسية لهؤلاء المؤلفين المقرّبين من السلطة السياسية وسكان الحواضر. فابن عذاري ينعت منظوري تلك القبائل ب "الجهّال" و" المنافقين"[1]. أمّا الإدريسي فيتحدث عن مجال مغربي استبدت به بداوة العرب[2]. ويتصل هذا التقييم السلبي بالوضع المتأزم الذي عاشته المنطقة خلال القرن الحادي عشر بعد تراجع المبادلات وصعوبة السيطرة على المسالك التجارية، الشيء الذي جعل دول المغرب عاجزة عن توفير قوة عسكرية نظامية، فالتجأت عندها إلى القبائل المحاربة التي استغلت ضعف السلطة لتدعيم نفوذها وتصبح جزءا لا يتجزأ من المشهد السياسي المغربي. فقد دخل الطرفان في علاقات ولاء حصلت السلطة بمقتضاها على مؤازرة القبائل المحاربة التي تمتعت تبعا لذلك بإحسان السلطة وهباتها التي تمثلت بالخصوص في تنازلات إدارية في شكل عقارات مُقطَعة ساهمت في بروز أشكال مختلفة لتنظيم العلاقات بين المركزيات الحادثة ورؤساء القبائل والتجمّعات القبلية الكبرى ونقل عدّة فصائل قبلية عن مجالها الأصلي وألزمتها الانتشار بالأقاليم الواقعة على التخوم الفاصلة بينها وبين أجوارها، مشكلة بذلك جدارا بشريا غالبا ما احتمى به سكان الحواضر.

والبيّن أنّ استشراء "الفساد" الذي مارسته القبائل البدوية الوافدة على بلاد المغارب قد كانت السلطات السياسية القائمة وراء تشجيعه بغرض بث الفوضى بين القبائل. وهو عين ما مارسه تميم الصنهاجي أمير المهدية (445-501 هـ/1053- 1108) في النصف الثاني من القرن الحادي عشر مثلا. فقد مدّ شيوخ القبائل بمبالغ طائلة نظير مؤازرته في نفي القبائل المانعة والمقصود "عدي" و"الأثبج" و"زغبة" إلى الصحاري الجزائرية[3]، وهي فصائل كثفت نشاط الإغارة على المناطق الطرفية الواقعة غربا

1 - ابن عذاري المرّاكشي(668هـ/ 1279م)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج1، تحقيق ج. س. كولان وأ.ل. بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1983، ج 3، ص 130.

2 - الإدريسي، (محمد بن عبد الله الحمودي السبتي ت 560هـ/ 1164م)، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، 1983، الصفحات 65- 74- 67--97-89-84-80.

3 - بنو عامر بن زغبة، مواطنهم في آخر مواطن زغبة من المغرب الأوسط قبلة تلمسان وما يلي المعقل، استوطنوا أراضي الشمال التلّية، والجزء الشرقي من أراضي الدولة الزيانية، واستقروا بنهر واصل القريب من جبال الونشريس،

بمساعدة أمراء بجاية. وفي عهد عبد المؤمن الموّحدي (524- 558هـ/1130- 1163م) أعيد توزيع القبائل العربية بين سهول المغرب وشبه جزيرة الأندلس، مما أدّى إلى استقرار الأوضاع نسبيا داخل إفريقية بعد أن خلصت البلاد لبني سليم، ولم يبق من بني هلال إلا عدد ضئيل مثّلته فصائل دريد ورياح. أمّا بقية الفصائل الأخرى فيعود نسب معظمها إلى أصول سليمية، وهو ما تحدّث عنه ابن خلدون وأوضح أنّه نفاهم إلى المغرب الأقصى، فأنزل جشم ببلاد تامسنا ورياح ببلاد الهبط وأزغار مما يلي سواحل طنجة إلى سلا[1]. وفي موضع آخر أكّد أنّ السلطان المنصور الموّحدي: "نقل هؤلاء القبائل إلى المغرب ممن له كثرة وشوكة وظواعن ناجعة...إلى ما بين مراكش وسلا، أوسط المغرب الأقصى وأبعدها عن الثنايا المفضية إلى القفار لإحاطة جبل درن بها...فلم ينتجعوا بعدها قفرا ولا أبعدوا رحلة، وأقاموا بها أحياء حلولا...ثمّ ضربت الأيّام ضرباتها وأخلفت جدّتهم وفشلوا وذهبت ريحهم، ونسوا عهد البداوة والناجعة وصاروا في عداد القبائل الغارمة للجباية والعسكرة مع السلطان.[2]

ويفسّر ابن خلدون سياسة الموحدين ضدّ قبائل بني هلال خاصة بتحالفهم مع صنهاجة فقد أورد أنّ "العرب الهلاليون فقد انتفضوا على دعوة صنهاجة وكان أمير رياح فيهم...فلقيتهم جيوش الموحّدين بسطيف...وغلبوا عليهم وغنموا أموالهم وأسروا رجالهم وسبوا نساءهم واتبعوا أدبارهم إلى فحص...ثمّ استكانوا لعزّ الموحدين"[3]

كما يذكر عند تعداده لبطون الأثبج من الهلاليين الذين زحفوا على بلاد المغارب ومضاربهم أنّ أغلب هذه المجموعات منذ العهد الموحدي "عجزوا عن الظعن ونزلوا بلاد الزاب واتخذوا بها المدن، فهم على ذلك لهذا العهد"[4] بل إنّ بعضهم أصبح "من جملة الرعايا الغارمة لأمير الزاب"[5] أمّا عن علاقاتهم فيم بينهم فقد أشار إلى أنّها متوتّرة في غالبيتها "وبينهم في بلاد الزاب فتن متّصلة بين المتجاورين منهم وحروب وقتل، وعامل الزاب يدرأ بعضا ببعض ويستوفي جبايته منهم جميعا"[6] ، وعن دريد من قبيل الأثبج يذكر أنّها في عهد الدولة الحفصية "كانت مواطنه ما بين العنّاب إلى قسنطينة إلى طرف مصقلة وما يحاذيها من القفر"[7] وأغلب بطونهم "تركوا الإبل واتخذوا الشاة والبقر وصاروا في عداد القبائل الغارمة وربّما طالبهم السلطان بالعسكرة معه فيعيّنون له جندا منه وهم على ذلك إلى هذا العهد"[8].

وفي القرن 8 هـ/ 14 م، تولّوا جباية الضرائب على السهول التلّية التي تقع ما بين مرتفعات تسالة والظهرة، كما سيطروا على زيدور غرب عين تموشنت وملالة، وكذلك سفوح سبخة وهران، وبعض المناطق من سهل سيق ومن أبرز بطونهم: بنو يعقوب بن عامر، وبنو حميد بن عامر، وبنو عامر وهم بنو شقارة وبنو مطرف. أنظر: الأصطخري، أبو إسحاق إبراهيم(ت339هـ/ 950 م) **كتاب المسالك والممالك**، تحقيق محمد جابر عبد الله ومحمد شفيق، دار القلم، القاهرة، 1961

1 - ابن خلدون، **العبر**، م س، ج 6، ص2294.

2 - **نفسه**، ص2300-2299.

3 - **نفسه**، ص 2293.

4 - **نفسه**،ص 2297.

5 - **نفسه**، ص2297

6 - **نفسه**، ص 2298.

7 - ابن خلدون، **العبر**، م س، ج 6، ص2296

8 - **نفسه**، ص 2296

فبعد الاتفاق مع بعض هذه القبائل التي اختارت لها السلطة مواضع استراتيجية تدفع عنها أخطار إغارة بقية القبائل والهجمات الحدودية لأتراك الجزائر. مثلت هذه المواضع تنازلات إقطاعية[1] منحتها الدولة لهذه القبائل مقابل تخليها عن الترحال. ويبدو أنّ موافقة شيوخ القبائل على مقتضيات هذه الخطة قد عبّرت عن رغبتهم في توسيع مجال نفوذهم وتعزيز مكانتهم إزاء مزاحمة منافسيهم. وبالمقابل يفرض حصول هذا التحالف على هذه القبائل التوقّف عن الظعن أو الترحال الواسع والبعيد وتعويضه بنوع من الانتجاع المحدود والمنتظم. خضعت هذه التحالفات إلى جملة من المواكب أو الشعائر على غرار "الضيافة وقراءة الفاتحة جماعة" (بين ممثلي السلطة والقبائل المستألفة)، وهو ما ترتّبت عليه بالنسبة لكل طرف مجموعة من الالتزامات لا تحتمل النقض أو التراجع.

لقد احتمت الفصائل البربرية أمام هذا الوضع بالجبال على غرار قبائل الأوراس والقبائل البربرية الريفية، وبالواحات كالمزابيين، وورقلة، والسوافة... أو بالصحراء على الحدود بين السهول والتلال والسباسب. والبيّن أنّ المواقع التي استقرّت بها القبائل العربية والبربرية قد تداخلت وتجاورت إلى أن أفرزت الاختلاط الحالي: قبائل عربية بربرية، وأخرى بربرية تعرّبت.

ويبدو من الصعب معرفة درجة التعريب، كما يبدو من المبالغة الاعتقاد كما هو واقع الحال أنّه لا يوجد عرب في الجزائر مثلا، فقد حافظ البربر على الأغلبية العددية لصالحهم، لكن ليست لنا أيّ معلومة على إمكانية تميّز البربر عن العرب بصفة قطعية. إذ يصعب في مثل هذه الحالة معرفة إن كان عدد كبير من البربر تحوّلوا إلى بدو نتيجة لغزو الهلاليين. إنّ الكثافة العالية للقبائل المنتشرة في عديد المناطق الصحراوية غير المؤهلة للاستقرار، تقيم الدليل على انتشار البداوة بعد أن توصّلت إلى الامتداد على مجال أوسع وتراجع الحضر أمامها خشية من التردّي إلى البداوة. تحدّث ابن خلدون عن العديد من القبائل البربرية التي تخلّت عن أساليب عيشها البدوية لأنّها أضحت غير قادرة على ممارسة تلك الأساليب، وهو حال "بني راشد" بجبل "عمّور" الذين تحصنوا بمعية مواشيهم بأعالي الجبال إلى أن أخذها منهم العرب وأرغموهم على الاستقرار بمناطق التي اختاروها لهم.

كما تحدّث أيضا على قبائل تعرّبت مثل "هوارة" التي شمل مجال استقرارها مساحة امتدت من "تبسّة" بالجزائر إلى "باجة" بالبلاد التونسية، والذين امتزجوا بالمجموعات العربية البدوية المنتمية إلى

1 - الإقطاع في هذا المستوى " المنظومة الشرعية الإسلامية " لا يعني حسب" لطفي عيسى" ملكية العقار الممنوح مثلما هو الشأن بالنسبة "للفياف" أو الضيعة الفيودالية غربا، بل يمثّل منحا للأرض " des concessions de terre" تقدّم في شكل هبة أو عطاء قابل للانتزاع أو المصادرة، عيسى (لطفي) **مغرب المتصوّفة، الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10م إلى القرن 17 م**، مركز النشر الجامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2005، ص ص 389 – 390. يراجع في هذا المستوى أيضا : التيمومي (محمد)، **الغائب في تأويلات "العمران البشري" الخلدوني**، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، 2007، ص 91-87.
أنظر أيضا:

- Talbi (M) , Ibn Khaldoun, op-cit, p47 et suivantes.
- Boutriche (Robert), Seigneurie et Féodalité, TI , Le premier âge des liens d'homme à homme, Paris, Aubier, 1959.
- Guérreau(A), le Féodalisme, un horizon théorique, Paris, 1980.

بني سليم وناظروهم لغة وملبسا، كما استعملوا مثلهم الخيل وربوا الإبل ومارسوا "الحرابة" مرتحلين وعلى غرارهم باتجاه التّل صيفا والصحراء شتاء. ومن الأمثلة الدالة عن تحوّل عدد من فصائل البدو العربية إلى حضر، يمكن ذكر فصيل أولاد بالليل المتحدرين عن جذع السليميين، أولئك الذين مثلوا وحتى بداية القرن العشرين مجموعة لها وزنها امتهن معظم منظوريها أنشطة زراعية مستقرّة[1]. وإجمالا نستطيع القول أنّ المجال الزراعي بالمغارب قد شابه ضمور كبير بالتوازي مع غزوات الفصائل القبلية العربية. كما يبدو أنّ المسالك المنبسطة التي اتبعتها القبائل البدوية هي التي تأثّرت أكثر من غيرها بمثل ذلك التراجع. لقد كان العرب الغزاة مؤثرين جدا في مجال المغارب ليس بالاضطراب والفوضى التي بثوها فحسب، بل بنوعية المعاش والعادات التي ميّزت حياتهم، فليس البدو من العرب الوافدين هم من دمّر المجال وألحق به الضرر بل ما رافقهم من مواشي وأشكال حياة بدوية. على أنّه من غير الدقيق الاعتقاد بأنّ هؤلاء هم المسئولين الوحيدين عمّا آلت إليه الأوضاع، بل إنّ البربر قد ساهموا هم أيضا فضلا عن غزو بربر الصحراء اللمتونيين أو المرابطين وغياب الدولة المركزية، كلّ ذلك كان من تأثير البربر أكثر من العرب.

عجز الأشراف بالمغرب الأقصى والأتراك بالجزائر على التصدّي لهذا الوضع، بل ساهمت مختلف الأطر التي عوّلوا عليها في تواصل الحرابة والاضطراب. فقد كان تأثير الإدارة المحلية التي اعتمد عليها الأتراك محدودا لا يصل إلى الأطراف، كما هو الشأن في الفترة الاستعمارية بل لا يتجاوز التلّ الأوسط[2]. وكانت علاقة الأتراك مع العديد من القبائل الداخلية مبنيّة على نوع من الاحترام غير المشروط، فلم تفرض على منظوريها أيّة معاليم جبائية على غرار أولاد سيدي الشيخ، وشيوخ جبل عمّور، والحرار من شيوخ الحنانشة وأعيانهم، وأولاد مختار، وتيتزي، ومنظوري شيخ العرب من بيت بوعكاز، وكذا منظوري شيخ الحنانشة وغيرهم[3]...واكتفى الأتراك بتغريم القبائل البدوية من خلال مطالبتها بضرائب ثقيلة، وخاصة تلك التي امتهنت التجارة بمناطق التل. ويقدّم الأهالي تلك الضرائب في شكل مواشي أو ألبسة مثل البرنس والحايك والسجاد والتمور وغيرها، يجمعها البايليك ويسوّقها بفوائض. إنّ تركيز الأسواق، واختيار مواضعها قرب مناطق استقرار القبائل المخزنية، يعتبر من مظاهر الاندماج الإداري التي توصّل الأتراك إلى تحقيقها[4]. فقد ارتكزت سياستهم على تقريب سكان الصحراء من المناطق التلّية

1 -Anonyme, Notes sur les tribus de la régence, Revue Tunisienne, 9, 1902, p1-185.

2 Masqueray (E), Histoire générale de L'Afrique, TIV, L'Afrique du XII[e] au XVI[e] siècle, publiée sous la direction de D.T. Niane, éd UNESCO, p817.

ذكر ماسكيراي توصيفا متداول حول القبائل الهلالية:

" Ils pénétrèrent partout, excepté dans les gorges des hautes montagnes, poussèrent dans toutes les plaines dévastées leurs troupeaux des moutons et des chameaux, ils empêchèrent le commerce, ruinèrent l'industrie, firent enfin de la majeure partie d'Afrique du Nord la terre pauvre et nue que nous avons comme découverte en ce siècle avec une sorte d'honneur " Ibid, p28.

3 - Rinn(L. M), " Le Royaume d'Alger sous le dernier Dey ", Revue Africaine, V 42, 1898.

4 - بن طاهر(جمال)، أضواء على الأسواق الريفية التونسية خلال القرن التاسع عشر، **الكرّاسات التونسية**، العدد 147-145، 1989، ص 100-65.

وأيضا:

وتشجيعهم على تنشيط المبادلات والاستفادة من التجارة في مختلف منتجات المواشي مثل مقايضة الصوف بالحبوب...على أن تعود تلك الفصائل إلى مضاربها الأصلية بمجرد استيفاء ذلك[1]. بالمقابل يمنع الأتراك الفصائل القبلية الصحراوية الممانعة من التردد على أسواق مناطق التلّ[2]. وبالجملة فقد تواصلت المواجهات بين القبائل والسلطة التركية، مؤثرة دون شكّ على الأنشطة الزراعية، ومخلّفة أوضاعا أمنية غير مستقّرة. ويسمح الغوص في تاريخ بلاد المغارب بالتوصّل إلى عدد من الاستنتاجات الهامة لعلّ أبرزها:

- وجود مجتمع بدوي وآخر حضري في مختلف الفترات، فمن المناطق ما لا يمكن وفقا لخصوصياته أن يكون إلاّ حضريا، في حين يصعب في حقّ أخرى وبحكم خصائصها الطبيعية أن تجمع غير البدو، هذا فضلا عن العوامل البشرية والسياسية التي كانت فاعلة بل ومحدّدة أحيانا في طبيعة المعاش الحضري والبدوي.

- على حدود المجالين الحضري والبدوي توجد مناطق تتجاذبها أشكال المعاش البدوية تارة وأشكال معاش حضرية في أحايين أخرى، فعلى حدود السباسب توجد مناطق قابلة للزراعة استحوذ عليها البدو فتحوّلت تبعا لذلك إلى مجال للتنقل والانتجاع. ومن المفيد الملاحظة أنّ المناطق القاحلة كما هو حال البلدان المتوسطية وخاصة منها مناطق السباسب والصحراء، مؤهلة أكثر من غيرها لغزو البدو، إذ يكفي حضور تراجع ما أو بروز عدد من العوامل السلبية كعدم توفّر الحماية اللازمة أو ندرة الماء لتتحوّل مناطق تأصّلت داخلها أشكال معاش حضرية إلى مجال لسيطرة البداوة.[3] على أنّ تأثير هذه العوامل لا ينسّب أهمية هذه التحوّلات كما بيّن ذلك "لابلنشار" La Blanchère[4] في نقده لما تقدّمه

Chateur(Kh), Dépendance et mutations précoloniales, La Régence de Tunis de 1815 à 1857, P.U.F, Tunis, 1984.

1 - التايب (منصف)، "المجال والسلطة في البلاد التونسية خلال العهد العثماني" **روافد، مجلة المعهد الأعلى للحركة الوطنية**، العدد الرابع، 1998، ص ص 45-7.

2 - في محاولة للحدّ من نفوذ أولاد سيدي الشيخ، اعتمد الأتراك على شيخ أولاد خليفة من منطقة تاهرت الحالية الذي كان يسيطر على السوق وعلى المسالك الموصلة إلى السهول في اتجاه التلّ، وهي مناطق كان أغلب سكّان الجنوب يفدون إليها دائما للمبادلات. وكان الشيخ الخروبي المقرّب من الباي يلزمهم على دفع ضريبة طيلة فترة وجودهم إلى جانب أداء على بقاءهم في أراضي أولاد خليفة من هذه القبائل: الشعانبية، سيدي عطيّة، مقدّمة، الأرباع، أولاد يعقوب، زرارة...وغيرهم.

Tableau de la situation des établissements Français dans l'Algérie, dans Revue de l'Orient, 1843-1844, Imprimerie Royale, 1845, p389.

3 - " C'est ainsi qu'en Asie comme en Afrique le défaut de sécurité et d'industrie à laissé la horde nomade se reformer en maintes contrées sur les ruines des villes Antiques. " Lefebvre (Henri), Les forets de l'Algérie, exposition universelle, Alger, 1900.

Ainsi que :

Duval(J), " Tableaux de la situation des établissements Français dans l'Algérie " dans Bulletin de la Société de Géographie de Paris, 5ème Série, T10, 1865, p 49-170.

4 - La Blanchère (R de), " Un chapitre d'Histoire pontine : Etat ancien et décadence d'une partie de Latium " dans Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 1890, Vol. 10, n° 10, p224.

المصادر ومدى تؤثّرها بزمن تحبير الأحداث ومجاله، ونتيجة لذلك لا يجب المغالاة في اعتبار العامل التاريخي والزمني المحدد الأساسي لتطوّر البداوة كما لا يجب أيضا إقصاءه، فالعوامل التاريخية لم تكن كافية لتقدّم البداوة على مجال شاسع كمجال شمال إفريقيا. فحروب المائة سنة رغم السلب والنهب وعدم الاستقرار الذي رافقها لم تساهم في ظهور البداوة بأوروبا، وبالمقابل فإنّ الشعوب الأكثر بداوة والتي دخلت مجال أوروبا في فترات مختلفة استقرّت بصفة سريعة لأنّ المجال الجغرافي كان مناسبا لذلك. كما يذكر نفس المؤلف أنّه في الاختيار بين البداوة والتحضّر لا يتدخّل عامل الانتماء العرقي بل إنّها في الأصل مسألة طبوغرافية تتصل بمجموعة من العادات الموروثة، يعني أنّها مسألة مناخية متأثّرة بالتاريخ ذلك أنّ المجموعات التي جبلت بنمط عيش معيّن يصعب عليها تغييره إلا إذا ما أصبح يتعارض مع وجودها واستمرارها.[1]

ركّز جورج مارسي Georges Marçais[2] على دور الهلاليين في تعريب بلاد المغرب وخاصة الأرياف البربرية. هذا التدخّل العربي كان مخالفا لمثيلاته عند مرحلة الفتح التي ساهمت في بناء وتأسيس العديد من المدن ومراكز التبادل التجاري ومراكز الثقافة الإسلامية. ساهمت العديد من الدراسات الجغرافية وفي مجال اللسانيات في تحديد طريقة توّسع استعمال العديد من المصطلحات، والعديد من الممارسات التي تمكّن من مقارنة الشفوي المستعمل لدى بدو المغارب بمثيله لدى بدو شبه الجزيرة العربية، مقارنة بسيطة لبعض النماذج اللغوية، والأشعار المنسوبة إلى الهلاليين يمكن لها أن تفتح أمامنا إمكانيات لفهم البداوة وتعرض علينا فرضيات جديدة.

لا يبدو أنّ العرب قد أدخلوا إلى بلاد المغارب طريقة عيش مختلفة وغير معروفة مرتبطة بالبداوة كالترحال الموسمي للمجموعات القبلية ولماشيتها من الصحراء إلى المناطق المجاورة الأكثر رطوبة. فمن المرجّح أنّ ممارسة هذه الطريقة متصلة بفترات قديمة[3]. فقد أشار "سترابون Strabon" أنّ عادات وتقاليد قبائل "الجالوت" المنتشرة بجنوب موريتانيا ونوميديا تشبه في العديد منها ممارسات القبائل العربية البدوية. أمّا "ساليست Salluste"، فقد تحدّث عن الجالوت وعن قطعان مواشيهم التي تتكوّن من الماعز والغنم والأحمرة مضيفا أنّ لهم مساكن متنقلة "مباليا" Mapalia أو "مجاليا" Magalia تنقل باستعمال عربات الجرّ. ثمّ إنّ ظهور الخيل واستعماله الموسّع قد ساهم في تغيير طريقة عيش هؤلاء البدو وسهّل عليهم التنقل على مسافات أطول في اتجاه الجنوب وجعل من رحلتهم تلك حاجة ضرورية.

ويعود استعمال أو انتشار استعمال الإبل تحديدا إلى القرن الرابع الميلادي، ويذكر ابن حوقل في القرن العاشر أنّ البربر كانوا يملكون أعدادا من الإبل تفوق ما توفّر عليه بدو الجزيرة العربية[4]. فقبائل زناتة، التي كانت في معظمها منتشرة داخل مجال الصحراء وسباسب المغارب قد استعملت الإبل في تنقلها، وهو واقع تواصل مع قبائل المرابطين حيث يبدو أنّ العودة القويّة لهذا النموذج الكلاسيكي

1- Ibid, p99.

2 - Marçais(G), La Berbérie Musulmane et l'Orient au moyen-âge, éd, Montaigne, Paris, 1946, p. 205 et suivantes.

3 - Gsell (S), Histoire ancienne de l'Afrique du Nord..., op-cit, V. 112, 177, 215.

4 - ابن حوقل(محمد أبو القاسم بن علي الموصلي البغدادي ت 367هـ/ 977م)، **صورة الأرض**، دار صادر، بيروت، 1938

لقبائل الإبالة البدوية قد تزامن مع تسليط الأضواء من قبل المصادر التاريخية الرسمية لمجال المغارب على الحضور الهلالي في المنطقة. وهو ما يعني أنّ الحضور العربي قد ساهم في تدعيم الحياة البدوية لبلاد المغرب ورفّع في تأثير البداوة داخل مجال المغارب ولم يكن السبب في بروز نمط عيش جديد يتناقض مع معاش المحليين من البربر في مستوى بداوة الإبل خاصة. وإلى جانب استعمال الإبل، امتلك العرب الوافدين مثل البربر ماشية تتكوّن من الغنم والماعز والخيل رمز النبل والمواجهة في الحروب. كما يبدو أيضا أنّ المواضع التي أهلت بالهلاليين لدى حلولهم ببلاد المغرب لا تختلف عن الخيام التي استعملها البربر والتي كانت النسوة تقمن بنسجها. حيث ذكر البكري أنّ خيام القبائل الزناتية الخارجية في منطقة تاهرت، تشبه خيام العرب[1]. وهو ما يحيل على وجود أنواع أخرى من الخيام في بلاد المغرب تختلف عن مثيلاتها لدى العرب. ولكننا لا نستطيع أن نثبت فيم اختلفت ولا كيف تطوّرت، حيث لا يمكننا تحديد إن كانت الخيام التي يستعملها سكّان الصحراء الجزائرية والتونسية اليوم تتطابق مع الخيام المستعملة قديما لدى البربر، أم هي مستنبطة عن الشكل الذي استعمله العرب الوافدين خلال القرن الحادي عشر[2]. وخلاصة القول إنّ العرب الوافدين إلى بلاد المغرب لم ينقلوا البداوة كنموذج لطريقة عيش مختلفة أو غريبة عن البربر، بل إنّهم لم يغيّروا كثيرا في البداوة البربرية. فهل يمكن أن نعزو لهذا الواقع انتشار البداوة وارتفاع عدد ممثليها ؟

عند دخول القبائل العربية البدوية مجال بلاد المغرب كانت القبائل البدوية البربرية ممثلة خاصة في فصائل زناتة[3]، التي تُنسب إليها هيمنة الخوارج والصراعات التي وضعتهم في مواجهة الأمويين بقرطبة فضلا عن المواجهات التي خاضوها ضد الفصائل الصنهاجية. وتتميّز هذه الفصائل أيضا بلغتها، ويختلفون عنهم أيضا في طريقة عيشهم، فأغلب صنهاجة كانوا من الحضر. أمّا زناتة الذين سيطروا على مجال شاسع في جنوب وغرب إفريقية والمغرب الأوسط من الجريد إلى سهول وهران اتخذوه للانتجاع مصحوبين بعائلاتهم وماشيتهم[4]. ويبدو أنّ الصراع بينهم وبين العرب الوافدين قد

---

1 - البكري(أبو عبيد الله بن عبد العزيز بن محمد ت 487هـ)، **المسالك والممالك**، دار الغرب الإسلامي1992،جزء **المغرب في ذكر إفريقية والمغرب** ، ص 139

2 - حول خيام بدو الجزيرة العربية أنظر:

Musil (Alois), Manners and customs of Rwala Bedouins, New York, 1928, p61.

وأيضا:

Boucheman (A de), Matériel de la vie bédouine, Documents d'études orientales, Institut Français de Damas, Vol. III, p108.

3 - مثّلت قبائل زناتة إحدى الثلاث مجموعات القبلية البربرية الكبرى، إلى جانب قبائل صنهاجة وقبائل مصمودة، وكان نفوذهم يمتد من نفّوسة بطرابلس شرقا إلى المغرب غربا، ومثّلوا تبعا لذلك أكثر القبائل انتشارا في شمال إفريقيا. أنظر في ذلك:

- Gautier(E F), Les siècles obscurs du Maghreb, Payot 1927, 432 pages.

- Golvin (Lucien), Le Maghreb centrale à l'époque des Zirides, recherches d'Archéologie et d'histoire, Paris, Arts et métiers graphiques, 1957, p33.

- Bellil (Rachid), Les oasis du Gourara (Sahara Algérien), tome I, Les temps des saints, Peeters, Paris1999, p77

4 -Ibidem.

انطلق مع أوّل احتكاك بينهم، لكن المقاومة التي أبداها هؤلاء البدو الزناتيون للعرب قد وجدت مؤازرة من قبل أصحاب السلطة على غرار بني حمّاد. تواصل الصراع سنوات عدة، غير أنّ الرحلات الموسمية في اتجاه الصحراء قد أضعفت من حدة تلك المواجهات وفرّقت بين الأطراف المتنازعة. وهو ما فتح المجال أمام القبائل العربية للسيطرة والتآمر على المجال الحيوي للقبائل البربرية المحلية. ويشكّل تاريخ ابن خلدون مصدرها هاما لفهم هذا الواقع إذ وفّرلنا جانبا هامّا من المعطيات المتصلة بتلك المنازلات التي أسقطها مؤرخو السلالات الحاكمة في تلك الفترة من أخبارهم.

ترك هذا الصراع بين القبائل الذي كان سببه الهيمنة على مجال السهول وموارد الماء بصمة هامّة في حكايات وأساطير العرب أنفسهم. فقد فقدت قبائل زناتة، بانزياحها باتجاه الغرب، كلّ صلتها بسهول قسنطينة والزاب حيث سيطر العرب سيطرة مطلقة. أمّا المزاب وجبل عمّور فقد مثلا الحدود بين الطرفين. ونشأت هذه المنافسة حول المجال من التشابه في طرق العيش، وأهمية ربع الإتاوات التي أخضعوهم لدفعها. إضافة إلى ذلك فقد لعبت العديد من المدن- كما هو شأن مدن الصحراء - دور المخازن للبضائع التي جلبها البدو أو التي كانت تجمع في انتظار قدومهم لتسويقها. فقد لعبت "ماجنة" تبعا لما نقله الإدريسي هذا الدور، فضلا على أنّ العديد من المدن وبحكم موقعها أو قوّة جهازها الدفاعي وسلطة قادتها، كانت قادرة على ربط علاقات جوار مع هؤلاء البدو من العرب على غرار مدينة تونس التي اتخذ منها بنو خرسان عاصمة لهم. فقد كان العرب يموّلونها بالحبوب والعسل والزيوت. كما أبرمت مدينة قسنطينة مع هذه القبائل اتفاقيات مهمّة، مثّلت نوع من الشراكة التي انتفع منها الطرفان لاستغلال الأرض وتخزين المحصول. هذا التعاون بين البدو والحضر تواصل أكثر من قرن بعد دخول القبائل العربية إلى مجال المغارب. فقد قدّم البدو من العرب عدّة خدمات للحضر، أهمّها تأمين الطريق للمسافرين، ذلك أنّ الانتقال من مدينة إلى أخرى كان لا ينجح إلا إذا سمحت هذه القبائل بذلك وسهّلت المرور بمقابل يتكفّل سكان المدن بدفعه لشيوخ المجموعات القبلية.

ومن الإشكاليات التي طرحت عند التوقّف عند آليات الاختلاط والاندماج العربي البربري، مسألة دور أحكام الدين الإسلامي كما أراد العرب تمريرها وكما تلقاها البربر، وهي مسألة تطرّق إليها محمد إبراهيم الساحلي في دراسة حول منطقة القبائل الجزائرية[1]. فقد بيّن المؤلف أنّ تجذّر الإسلام بمنطقة القبائل الجزائرية كان تدريجيا وسلميا ولم ينسف بصفة فجائية التركيبة الاجتماعية وطريقة انتظامها، وقد ساهم في هذا التسرّب عاملان أساسيان هما دور الإسلام العالم ممثل في المذاهب والطرق الصوفية والإسلام الشعبي ممثلا في الزوايا والأولياء وشيوخ الصلاح خاصة في الفترة الممتدة بين القرن الخامس عشر والسادس عشر ونهاية القرن الثامن عشر وذلك تزامنا مع انتشار الطريقة الرحمانية[2]. كان لهذين الاتجاهين تقريبا نفس مستوى التأثير فمن جهة لدينا نظام مؤسساتي هيمنت عليه القبائل الولائية في إطار الزوايا التي روّجت لثقافة قرآنية بالاعتماد على المحفوظ، ومن جهة ثانية

---

1 -Sahli (M B), " Lignages religieux, confréries et société en Grande Kabyle, 1850-1950 ", dans IBLA, 1975, T.58, p15-30.

2 - Sahli (M B), Etude d'une confrérie religieuse Algérienne : La Rahmanya à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, Thèse de 3ème cycle, Paris, EHESS, 1979, p57-59.

أو مقابلة نجد ثقافة ثانية اعتمدت على قراءة خاصة للنص المكتوب، وفي الممارسة العملية بالنسبة للمجتمع القبايلي، حتى وإن لم يلغ وجود إحدى الثقافتين حضور الأخرى[1]، بل إنّ وجودهما طبع طريقة التفكير لدى المجتمع لمدة طويلة كما ساهمت في إعادة تركيب رواسب وتوّجهات فكرية بربرية قديمة استطاعت أن تصمد وتجد لها مكانا في تمثلات المجموعة لواقعها الجديد ويبدو أنّ الاتجاه الطرقي الولائي كان أكثر تأثيرا لأنّه تماهى أكثر مع انتظارات المجموعة لاعتماده على الفكر الخرافي المستند على الكرامة وعلى الثقافة الشفوية.

تحدث Xavier de Planhol[2] عن منعرج خطير ومصيري في التطوّر الإنساني للقرون الثلاث التي تلت القرن الحادي عشر كنتيجة لوفود القبائل الهلالية التي لم يمنع عدد منظوريها المحدود من تسببها في إدخال حالة من عدم الاستقرار أدّت إلى استفحال واقع البداوة البربرية وتجذّرها إلى جانب أنّ معاش العديد من الحضر قد نكص باتجاه البداوة خاصة بعد أن تضاءلت مواردها ونضبت ثرواتها. وبالمقابل تمكّنت العديد من الممارسات الاجتماعية التي سبقت ظهور الإسلام من الصمود، واستطاعت أن تتواصل متّخذة أشكال جديدة[3]. غير أنّه لا بدّ من الملاحظة بهذا الصدد أنّ المقاومة البربرية لم تكن لها نفس التأثير في كلّ المناطق، حيث ارتبطت بطبيعة المجموعات، حسب مدى فاعلية تلك المجموعات بحكم بعدها عن السلطة أيّ عن مركز السلطة السياسية.

فقد كانت مدن السهول، وبحكم وضعها الجغرافي، معرّضة أكثر من غيرها إلى هجمات للقبائل العربية منذ القرن الحادي عشر أو من المجموعات المسيطرة على المناطق المحصّنة طبيعيا مثل المرتفعات، من هذا المنطلق كان تجذّر الإسلام وانتشاره في السهول أسرع منه في المرتفعات مثل قبائل الأطلس والأوراس بالمغربين الأوسط والأعلى[4]. وبعيدا عن هذه الاعتبارات الجغرافية والاجتماعية، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار نقطة هامّة يبرزها المجتمع القبايلي وهي أنّه عندما تكون المجموعة البشرية عموما في حالة دفاع، يصبح العامل الديني الجديد مقبول ومعروف من قبل المجموعة قبل أن تتخذ منه موقفا[5]. فمن وجهة نظر المحتوى الديني تتموضع الرسالة الجديدة في علاقة تجبرها على إدماج

1 - حول هذا المشهد أنظر:

- Arkoun(M) " Le concept de raison Islamique " dans le Maghreb Musulman, Paris, CNRS 1981 p.305-339.

2 - Xavier de Planhol, Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam, Paris, Flammarion, 1968, p141.

3 - Chelhod(H), Le sacrifice chez les Arabes, Paris, PUF,1955 .

وأيضا لنفس الباحث:

Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose 1986.

إلى جانب

Berque(J), structures sociales du Haut Atlas, Paris PUF, 1955

4- Planhol (Xavier de), Les fondements géographiques..., op-cit, p142.

5 - " la société tribale a ses valeurs et ses attitudes que les saints de la tribu servent et symbolisent. " Gellner (E), " Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam au Maroc " traduction de Lucette Valensi, dans Annales ESC (mai-juin) 1970, pp 699-714

عادات قديمة حتّى وإن كانت مضطرّة إلى تغيير منطقها[1]. فقد أكّد محمد أركون أنّ الخطاب الإسلامي[2] يُنتج قوالب إدماج معاني فعلية، فهو يقطع مع الفضاءات الدينية التي سبقته (الجاهلية)، لكنّه يحتوي على عدد كبير من الأطر الرمزية كالحج[3] وفي هذه الوضعية فإنّ العديد من الممارسات الدينية القديمة أيّ السابقة لظهور الإسلام قد تواصلت وهو حال السحر الممارس في المناطق المغاربية والذي حاربته مؤسسات الولاية. كما وضّح ماركس فيبير Max Weber هذا التمشّي عندما ذكر "أنّ التطوّر التاريخي لهذا الانقسام بين الدين والسحر غالبا ما يعود إلى اندثار عادة ما، تحت تأثير نفوذ ولائي أو ديني لصالح ديانة جديدة[4].

تعكس منطقة القبائل الجزائرية حسب ما أورده الباحث محمد إبراهيم الساحلي[5]، ومن وجهة نظر تاريخية، مثل هذا الواقع. فقد شكّلت ملجأ وملاذا وخاصة بالنسبة للفترة اللاحقة للقرن الحادي عشر، حيث استقبلت العديد من القبائل البربرية القادمة من السهول والفارّة من بطش القبائل العربية الهلالية وبأس الفصائل البربرية أيضا[6]. أمّا بالنسبة للفترة الممتدة بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، فإنّ إغفال المصادر الإخبارية للعديد من التفاصيل المتصلة بالمعتقد جعلنا غير قادرين على تتبّع كيفية التواصل الحقيقية من خلال تصادم المنظومة الدينية الجديدة مع ما سبقها حيث لا نستطيع أن ندرك بالدقة المأمولة في أي فترة وبأي الطرق والوسائل أصبح هذا الالتقاء ممكنا. ويعود ذلك إلى صعوبة العثور على معلومات حول علاقة قبائل هذه المنطقة من بلاد المغرب بجيرانها القريبين شرقا وغربا، حتى وإن وصلنا جانب من المعلومات حول الخصوصيات السياسية والدينية للمنطقة[7]، علما أنّ كتابات ابن خلدون لا تقدّم إجابات واضحة بخصوص مثل تلك التساؤلات.

أما بخصوص العلاقات بين جبال القبائل والفصائل القبائلية المجاورة، فقد ذكر ابن خلدون أنّ قبائل هذه المنطقة كانت على اتصال دائم مع قبائل "كتامة" في الشرق[8] لكنّه لم يحدد نوعية

1 - Arkoun(M), " Le concept de raison Islamique " dans le Maghreb Musulman, 1979, Paris, CNRS, 1981, pp305-339.

2 - Ibid, pp305-339.

3 - Bourdieu (P), " Genèse et structures du champ religieux " dans Revue Française de sociologie, vol. XII, 1971, pp295-334.

ينظر أيضا:

- Bourdieu (P), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber " dans Archives Européennes de sociologie, XII, 1971, pp 3-21.

Weber(M), Sociologie de la religion, traduit et présenté par Isabelle Malinowski, Paris, champs-Flammarion, 2006, 512pages.

4- Bourdieu (P), " Genèse et structures du champ religieux " op.cit, p. 295-334

5- Sahli (M B), Lignages religieux, op.cit, p.15-30.

6 - Planhol (Xavier de), Les fondements géographiques, op.cit, p. 143-150.

7 - البكري، م س، ص 140.

8 - حول كتامة يمكن الرجوع إلى

Basset(R), " Ketama " dans Encyclopédie de l'Islam, I, p909, repris dans la 2e édition à " Kutama ",V, pp 544- 545.

المشاركة التي كانت لهذه القبائل في الأحداث التي ميّزت القرن العاشر والحادي عشر والتي مكّنت المذهب الشيعي من السيطرة على دواخل مجال المغارب. ويبدو أنّ هذه المشاركة لم تترك أثارا يمكن استثمارها في المجال الاجتماعي والديني، إذ يبدو من العبثي مثلا ربط علاقة سببية دقيقة بين بعض الممارسات العقائدية كالاحتفال بعاشوراء التي تحتل مكانة مميّزة في الروزنامة القبائلية، وهيمنة المذهب الشيعي على المنطقة. إنّ دراسة تاريخية محلية موضوعية لكيفية الاحتفال وغايته في مجال المغارب بمقدورها أن تبرز دون أدنى شك اختلافا واضحا لتلك الممارسات قياسا لما يمارسه المنتسبون إلى المذهب الشيعي. ففي الثقافة الشيعية عاشوراء[1] تعبّر عن احتفال بذكرى وفاة الحسين في معركة كربلاء في 10 من شهر أكتوبر لسنة 680م، ويبدو مثل هذا المعطى التأريخي في الذاكرة المغاربية المحلية غائبا تماما أيّ أنّهم لا يأبهون بالمرة لهذه المسألة حيث يعبّر الاحتفال بعاشوراء عن ممارسة ذات جذور تحيلنا على الروزنامة الزراعية، فهي عادة موسمية لها علاقة بالاحتفال والفرحة. فيوم عاشوراء هو يوم مميّز في حياة الفلاحين والقرويين تقدّم فيه العروض الاحتفالية والأكلات...[2] فإلى فترة ليست ببعيدة كانت الأرياف التونسية وتحديدا أرياف الشمال الغربي تحتفل بعاشوراء عبر إشعال النار ومحاولة القفز فوقها من قبل الصبية ذكورا وإناثا في إطار منافسة يتوّج في نهايتها من يقفز أعلى دون أن تلمس النّار ثيابه، ومن طقوس هذا الاحتفال أيضا تزيّن المرأة عبر وضع الكحل في العين، مع تحريم الخضاب بالحنّاء. ومن المظاهر الأخرى للاحتفال بعاشوراء تقديم أكلات معيّنة مثل "المرْيّش" ويتمثل في ذبح ديك "عربي" يعني مدجنّ من قبل العائلة يقع طهيه طبعا بنوع من الخبز الذي يتم تحضيره في المنزل وخلطه بصلصة لحم الديك، وهو ما يحيل على ممارسات احتفالية مبهجة لا علاقة لها البتة بطقوس استعادة ذكرى اغتيال الحسين بن علي.

ويبرز هذا الاندماج على المستوى الديني أيضا من خلال أسلمة العديد من الممارسات والعادات الدينية القديمة بعد إعادة تنظيمها ضمانا لتلاؤمها مع الواقع الجديد، دون أن تفقد العديد من خصوصياتها السابقة لحضور الإسلام، شأن الاعتقاد في الأولياء الذين مثّلوا وفي نفس الوقت شكلا من أشكال التعبير على الهوية وتكريسا للانتماء إلى الديانة الرسمية أيّ الإسلام مع المحافظة على عدد من الخصوصيات المميّزة للمجموعة والتي تحيل على عملية أقلمة لمحدث العقيدة مع الممارسات القديمة التي سبقت تبنيها.

ساهم هذا التمازج الواضح بين الثقافة الوافدة ونظيرتها المحلية في بروز مظاهر جديدة أسست لإسلام مغاربي له خصوصياته التي تميزه على مستوى الممارسة الشعبية لمجمل معتقداته. كما شمل

1 - أي العاشر من شهر محرم بالتقويم الهجري (وهو موعد متغير بالضرورة بالنسبة للتقويم الميلادي)

2 - أنظر:

" Ashura " dans Encyclopédie de l'Islam, le éd, 1927, I, p 493et 2e éd, 1960,I, p 726-727.

" al-Muharram ", 2e éd, 1993,VII, pp463-464.

بالنسبة لبلاد المغرب أنظر:

- Doutté (E), Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger, Jourdan, 1908, p 256.

- Brunschvig (R), La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XVe siècle. Paris, Adrien Maisonneuve, 1940, p 303.

هذا التمازج أعربة البداوة التي اقترنت بحكم الغلبة بالعرب، هذه المجموعات التي بحكم سيطرة البداوة على معيشها صبغت هذا النمط بحليتها. وهو ما يبرز لدى الإخباريين والمصادر الرسمية منها والفقهية والأدبية التي لا تشدد بشكل صريح على الروابط بين البداوة والعرب إلى درجة أصبح فيه الحديث عن البداوة وعن الإغارة والحرابة مرتبط بالأعراب أو بـ"العربان". رغم أنّ أغلب الأبحاث المنجزة حول تطوّر الظاهرة البدوية تؤكد على تراجعها التدريجي نتيجة سيطرة الدولة التركية وامتداد نفوذها على المجال. فقد بدأت خلال القرن السابع عشر المجموعات القبلية الهلالية تتراجع وتضعف، ويعني هذا التراجع بالنسبة لقبائل الخيل والجمال فقدان قوّة الالتحام والتضامن، وانفراط عقد اللحمة وتفضيل الاستقرار والتحضر.

فعندما تحدّثت "نوازل مازونة"[1] عن البدو، لم تكتف بوصف الممارسات العنيفة التي كانت تميّزهم بل أيضا أبرزت الخلافات الداخلية التي ميّزت هذه الفترة. ذلك أنّ المسألة لم تعد تتعلق بمجموعات مختلفة وأصول متعددة من العرب ومن البربر كما هو الشأن زمن ابن خلدون، بل إنّ مرد الانقسامات هو الاستقرار بالسهول، ومجاورة الأولياء الذين أصبح لهم دورا أساسيا في دفع الأنشطة الزراعية، والإسهام في إرساء أسس التحضّر التدريجي[2].

ويبدو من خلال ما ورد في النوازل أنّ كيفية انتشار هذه المجموعات القبلية، يستجيب لنوعية النشاط الممارس وخاصة المبادلات غير المتكافئة بينهم. حيث ركّزت "نوازل مازونة"[3] - وهو المتن الذي حضي بدراسة معمّقة من قبل الباحث جاك بيرك في منتصف ثمانينات القرن العشرين كما حضيّ جزءه الأوّل بالتحقيق سنة 2010 - مثلا على الصراعات الداخلية بين المجموعات القبلية أو العروش، التي شكلت بديلا عن الصراعات التي قامت في مرحلة سابقة بين القبائل الكبرى. ويلاحظ في هذا الصدد اعتماد بني زيّان الكلي على عرب بني هلال[4] إلى حدّ أنّ عبد الباسط بن خليل المصري (ت 920هـ/ 1514م) قد ذكر سنة 868هـ/ 1463م : "من كان معه أمير من العربان راج أمره، ومن كان عليه كان في إدبار وتخوّف[5]." واعتبر يحيى المازوني بنفس تلك الحقيقة لما أشار إلى أنّ: "جماعة في مغربنا من العرب تبلغ ما بين فارسها وراجلها قدر عشرة آلاف، أو تزيد، ليس لهم إلاّ الغارات، وقطع الطُّرقات على المساكين، وسفك دمائهم، وانتهاب أموالهم بغير حقّ، ويأخذون حرم الإسلام، أبكارا وثيّبا، قهرا وغلبة، هذا دأب سلفهم وخَلفهم، مع أنَّ أحكام السلطان أو نائبه لا تنألُهم، بل ضعف عن مقاومتهم، فضلا عن ردعهم...

---

1 -Berque(Jacques), " En lisant les Nawazil Mazouna ", in Studia Islamica, XXXII, 1970, Paris, 1985, pp 31-39.

2 - Ibid, p31.

3 - المغيلي، أبوزكرياء يحي بن موسى بن عيسى بن يحي المازوني (ت 883هـ/ 1478م)، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة**، الجزء الأوّل تحقيق ودراسة بركات إسماعيل، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي الوسيط، تحت إشراف الدكتور عبد العزيز الفيلالي، كليّة العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 2009-2010. كما صدر عن مخبر المخطوطات بكلِّية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم علم المكتبات، جامعة الجزائر، سنة 2004 تحقيق الكتاب للباحث حسّاني مختار.

4 - العروي(عبد الله)، **مجمل تاريخ المغرب**، ط: 2، الدار البيضاء، 2000 ، ص 212

5 - Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^{e} siècle, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, p42.

فأمرناهم بقتالهم، وصرّحنا بأنّه جهاد"[1] يبدوواضحا تأكيد هذه المصادرفي تحديدها لهذه المجموعات على "جماعة في مغربنا من العرب" وفي هذا التحديد نوع من التقسيم الجلي الذي يظهر العرب على أنّهم أغراب عن المجال إلى جانب أنّ ما أتوه من مكاره الأفعال أيضا غريبة عن سكان المغرب وعن دينهم فهم "يأخذون حرم الإسلام أبكارا وثيّبا قهرا وغلبة هذا دأب سلفهم وخلفهم " وكأنّهم ليسوا أصحاب الدين وناشروه في بلاد المغرب، بل هم سبب تراجعه لذلك وجبت محاربتهم بفتوى وتحريض من الفقهاء الذين يمثلون الإسلام العالم، إسلام النخبة الحضرية الحامية للدين من منطلق الوجاهة الدينية والمكانة العلمية التي تميزها على حساب تلك المجموعات القبلية البدوية من العرب الذين لا يلتزمون بأدنى الضوابط الأخلاقية. وهو ما يبرز جليّا في هذه النازلة التي وردت على محمد بن عبد السلام[2]: "إنّ قريتنا كما تعلم، أهلها مملوكون أو شبه مملوكين لأمراء العرب، يأتي الأمير لدار الحضري ويدخل بلا إذن كأنّه دخل ملكه هو، وأولاده وأتباعه"[3]، لذلك فإنّ هذا الرفض أو الكره للبدو، هو رفض لواقع الأشياء، وهو تصوير للوعي السلبي، واقع أصبح الانقسام داخله هو القاعدة بحكم سيطرة البدو على مناطق النفوذ. فشيخ المجموعة البدوية هو أيضا قائد المنطقة، وهو بالضرورة يفرض منطق المجموعة البدوية الذي طغت عليه ممارسة السلب والنهب والحرابة. ويظهر ذلك أيضا من خلال هذه النازلة التي تدين الممارسات التنظيمية للبدو: " جوابكم في أمرنا: وهو أنّ من أهل القرى لم يكن عندهم سلطان يحكم أمرهم، فأهل القبيلة ليس عندهم إلاّ الشيوخ كما عرفتم أمر القبائل، أجازوا لهؤلاء أن يتّخذوا قاضيا بأجرة معلومة عند تمام كلّ سنة، يأخذ أجرته التي تفرض على الشيوخ، ثمّ إنّ هؤلاء عند الميعاد يأخذون ذلك من أهل قريتهم من الرجال والنساء والصبيان"[4]. ويتجاوز الرفض الممارسات ليأخذ صفة المواجهة العسكرية وهو ما تبرزه هذه النازلة "سئل...عن قرية جاءتها أعراب خيلا ورجالا للنجع فقاتلهم من بها، وكان بعض أهل القرية وهم الجل فرّ بنفسه، ومقاتلي هؤلاء الأعراب يزيد رجالهم على ألفي رجل، وفارسهم بها يقدّرعلى الخمسمائة فارس، وناشبوها القتال من جهات القرية، فما كان من عشيّة يوم القتال، طلب كبير البلد تمييزمن بقي بها من الرجال المقاتلين، فوجد منهم عددا يسيرا، وشاع الخبر عن الأعراب أنّهم يعودون من الغابة، ضعف ما جاؤوا به بالأمس، فاشتدّ الخوف وفرّ من القرية ليلا نحو ثلاثين رجلا، وفيهم من يعتمد على مراجعته، لكثرة العرب، فقام هذا الكبير وصالح عن قريته لمّا خاف من فسادها ورخّصها من الأمراء بمائة دينارا ذهبا"[5]. وتأتي هذه النازلة بعد أن أفتى معظم الفقهاء بأنّ التصدّي للأعراب ومحاربهم يدخل في باب الجهاد.

---

1 - المغيلي، **الدرة المكنونة**، ج1، م س، ص 46.

2 - محمد بن عبد السلام بن يوسف الهوّاري التونسي، ولد سنة 676هـ / 1277م وتوفّي سنة 749هـ /1348م: من تصانيفه: **شرح جامع الأمّهات** لابن الحاجب. أنظر ترجمته في: التنبكتي **النيل** ص406. **وكفاية المحتاج**، الجزء الثاني، ص 48. **الموسوعة الفقهية**، ص 331.

3 - المغيلي (أبو زكريا)، **الدرّة المكنونة في نوازل مازونة**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط (رصيد الزاوية الناصرية بتمكروت)، جزء ثاني، رقم 222 ق، ورقة12.

أنظر أيضا:

Berque(Jacques), " En lisant les Nawazil Mazouna ", op-cit, p 32.

4 - المغيلي، **الدرة المكنونة** ، ج2، ورقة 7 ظ.

5 - المغيلي، **الدرة المكنونة** ، ج2، ورقة 11

وإجمالا يبدو أنّ واقع البدو ومختلف المواقف منهم لم تتغيّر لدى المصادر الرسميّة منذ دخول القبائل الهلالية والسليمية المجال المغاربي إلى الفترة الحديثة. فقد وصفهم ابن خلدون في القرن الرابع عشر ثم ابن الأزرق من بعده[1] خلال القرن الخامس عشر بالظلم والعدوان، وبعد ذلك بحوالي نصف قرن زار الحسن الوزان إفريقية وقدم لنا وصفا مشابها لنفس المشهد. فقد اعتبر ابن خلدون أن "أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأغنام، وأنّهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والعوائد ومقصّرين عمّا فوق ذلك..."[2]

ويؤكد "جاك بيرك"[3] أنّ دخول بني هلال وبني سليم، كان في شكل مجموعات مختلفة الكثافة، وأنه قد رافق استقرار هذه المجموعات نمو حضري وتمدّن محتشم، حيث فقد البدو باستقرارهم على المجالات القابلة للاستغلال الزراعي البعض من خصائص معاشهم كالترحال والرعي، ليتحوّلوا إلى مزارعين عاديين ملتصقين بمزارعهم. لذلك فإن هذا التحوّل الذي وضع بين أيديهم وسائل الثروة والقوة المادية، كان السبب أيضا في تعاظم الفوضى والاضطراب، وإضعاف أغلب الفئات الاجتماعية المحلية. إن هذا التطور الاقتصادي وهذه التحوّلات الاجتماعية التي رافقته، ارتبطت كلّها بطبيعة تقسيم العمل وهو تقسيم لا يأخذ بعين الاعتبار الانقسام العرقي للمجموعات. فالبربر مثلا، لا يظهرون في النوازل، أي أنّهم مغيّبون، وهذا التغييب قد يكون مردّه غياب أي تمييز على أساس عرقي، أي أنّ مثل هذه الأدبيات التي من المفروض أنّها تعكس واقع الأشياء، تغافلت أو ربّما تجاوزت البحث في الخلافات الموجودة بين العرب والبربر، إلى نقل الخلافات المتصلة بأشكال المعاش والعفو عمّا دونها بالكامل[4].

إنّ المجتمع الذي نتج عن هذه التحوّلات وهذه التأثيرات البدوية، يتضمّن في داخله تقسيما من نوع جديد، ضمن مشهد بدأ يتكوّن مع نهاية القرن الخامس عشر ضمّ الأسياد، أولئك الذين أثروا من تربية الماشية والاشتغال بالزراعة وصغار المزارعين، الذين أصبحوا في تبعية لشيوخ الصلاح وأصحاب الإقطاع والعملة الزراعيين الذين اتسم وضعهم في ضوء هذا الواقع الجديد بالتردّي.

وتتسم العلاقة بين مختلف هذه الفئات بالصراع المتواصل. فقد شهد القرن السادس عشر تغيّر في طبيعة المشاغل التي ركّزت عليها التصانيف المحبّرة في هذه الفترة، من التركيز على التقسيمات العرقية والتحوّلات الجغرافية عند الخوض في المسائل المتعلّقة بالمجموعات القبلية، إلى شرح التراتب الاجتماعي وبداية ظهور التجمّعات الحضرية والقرى، فأصبح "الوطن" محور اهتمام المدونين ونواة تركز المجموعة بدلا عن "العرش" أو "القبيلة"[5]. وقد رافق هذا التطوّر بروز تنظيمات ومؤسسات مثّلت نقاط تجمّع واختلاط هذه المجموعات مثل السوق، الدوّار، أو مراكز تنظيمية كالقائد والقاضي

1 - ابن الأزرق أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الأزرق شمس الدين الغرناطي الأندلسي، ت 896هـ/ 1491م. تولى القضاء بغرناطة، ثم انتقل إلى تلمسان ثم إلى المشرق، حيث تولى قضاء بيت المقدس، من مؤلفاته **"شفاء الغليل في شرح مختصر خليل"** و**"روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام"** و**"الإبريز المسبوك في كيفية آداب السلوك"** و**"بدائع السلك في طبائع الملك"**. أنظر ترجمته في **الأعلام** للزركشي.

2 - ابن خلدون، **المقدمة**، م س، ص 84

3- Berque (J), L'intérieur du Maghreb XV ^{e} – XIX ^{e} siècles, éd., Gallimard, Paris 1978, p 44.

4 - Ibid, p 63.

5 - **نفسه**، ص63

وغيرها، مع تواصل العمل ببعض الأطر القديمة وخاصة في المناطق الجبلية. فقد ورد في الدرر حديث حول التسميات التي اختلف حولها الفقهاء في ذلك العصر: "من توالد في تونس فهو تونسي ولو أوطن غيره وكذا ما ولد له، ومن هذا ما وقع بدمشق في أوقاف على المغاربة، طلبها أبناؤهم الذين تزايدوا بدمشق"[1] كما ورد أنّ تقيّ الدين بن الفلاح[2] قال: ابن المغربي مغربي، وخالفه عزّ الدين بن عبد السلام[3] قائلا: بخلاف ابن الكردي وهو كردي، لأنّه نسب إلى القبيلة، والمغربي نسب إلى البقعة..."[4]. وهكذا فقد شمل الامتزاج والاختلاط مختلف العناصر المكوّنة لمجال المغارب ونتج عن ذلك سقوط عناصر وأفولها وصمود عناصر أخرى وتواصلها.

ساهم هذا الاختلاط بين مختلف العناصر المكونة للمجتمع المغاربي في بروز ثقافة مميزة حيث ركّزت الأبحاث المعاصرة عند طرحها لمسألة تحوّلات المجتمع التونسي بين البداوة والتحضر على مجموعة من المصطلحات التي يبدو أنّها كرّست هذه الثنائية التي ميزت مجتمعات المغارب عموما والمجتمع التونسي تخصيصا، ومن هذه التسميات تبرز صفة "البلدي" التي دخلت في الاستعمالات المعاصرة والتي تعني في مجال العاصمة الأعيان الذين يعود استقراهم على مجال مدينة تونس إلى أجيال متعاقبة، وذلك كنقيض "للبراني" أي الغريب عن مجال العاصمة أو الوافد الجديد الذي غالبا ما يتخذ من أرباضها أو أحيائها الشعبية مستقرا له[5]. أمّا خارج العاصمة فللـ"بلدي" مدلول محدّد إذ يحيل على الحضري بصفة عامّة على عكس الريفي أو "القروي" أو "العروبي"[6]، حيث يبرز البلدي بنوعية الأنشطة التي يمارسها والمجال الذي يسكنه وهو المدينة[7]. ويأخذ البلدي هذه الصفة انطلاقا من النشاط الحضري الذي يقوم به والذي يشغله طوال حياته[8]. ورغم تقديره للعمل، فإنّ "البلدي" ينفر من بعض الأنشطة التي يتركها لعناصر أخرى داخل المدينة من بين الأجانب أو "البراينية"، وهي جماعات عادة ما تكون فقيرة، فتقبل على أيّ عمل يتوفّر داخل هذا المجال الجديد بالنسبة إليها، معوّلة عليه لتحسين ظروف عيشها البسيطة المرتبطة بمجال استقرارها القديم، وهو ما يفتح المجال الحضري أمام محاولة جديدة لإعادة رسم ملامحه وذلك في اتصال وثيق بالتخصصات الحرفية

1 - المغيلي، **الدرر المكنونة**، م س، ج1، ص 312.

2 - هو أبو عمرو بن عبد الرحمان الشهرزوي، المعروف بابن الصلاح، صاحب كتاب **علوم الحديث**، تفقّه عن أبيه. أنظر ترجمته في موسوعة **أعلام المغرب** ج 1، ص 410.

3 - هو محمد بن عبد السلام بن يوسف الهوّاري التونسي، ولد سنة 676هـ/ 1277م وتوفيّ سنة 749هـ/ 1348م، من تصانيفه: **شرح جامع الأمّهات لابن الحاجب**. أنظر ترجمته في التنبكتي، **النيل** ص 406 **وكفاية المحتاج** الجزء الثاني، ص 48 و**الموسوعة الفقهية**، ص 331.

4 - المغيلي، **الدرر المكنونة**، م س،ج 1 ص321.

5 - قلمان(محمد نصر الدين)، **ظاهرة النزوح الريفي وتأثيرها في الإنتاج الموسيقي في تونس العاصمة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين**، رسالة ختم الدروس، المرحلة الثالثة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2003-2002، ص 24.

6 - Hénia(AH), Propriétés et stratégies sociales, op.cit, p28.

7 -Ben Achour (MA), Catégories de la société Tunisoise dans le 2eme moitié du 19eme siècle, Les élites Musulmanes, ministère des affaires culturelles, 1989 p32.

8 - قلمان(محمد نصر الدين)، **ظاهرة النزوح الريفي**، م س، ص 60.

والتوزّع المجالي للحرف حسب الأصول العرقية أو المنابت الجغرافية[1]. وينحصر الامتزاج والاختلاط بين أنماط عيش وثقافات مختلفة تحت غطاء اجتماعي قوامه أناس لهم أسبقية التمركز بالمدينة وأناس وافدون حديثا يصطحبون معهم ثقافات مختلفة عن تلك التي سبقتها[2]. فقد تمسّك ساكنو "الوكايل" (أي الدور التي هجرها أهلها من بين وجهاء المدينة) بموروث ثقافي طغى عليه طابع المعاش توارثوه عن أهاليهم وتمسّكوا به رغم تغيّر إطار معاشهم بعد انتقالهم من الريف للعيش في المدينة، وهو ما يبرز مدى تشبث تلك الفئات الهشة ماديا بإرثها الثقافي والاجتماعي إلى حد الانطواء، مُساهمة في تعميق ظاهرة "ترييف" المدينة بدلا من تمدّن الوافدين من الأرياف. وتظهر حقائق أنتروبولوجية تبيّن عمق تأثير المعاش الريفي في المدينة نتيجة قدرة هؤلاء النازحين على المحافظة على إرثهم الثقافي الذي نشئوا عليه. فقد أشار محمد العزيز بن عاشور أنّ ربض باب الخضراء قد ضم بين سكانه رعاة الماعز وسائقي عربات يعيشون بين قطعانهم وذلك إلى حدود سنة 1930[3].

وتجدر الملاحظة أنّ نفس هذه الظاهرة ما تزال موجودة إلى بداية القرن الواحد والعشرين في مختلف المعتمديات المكوّنة لولايات الشمال الغربي التونسي حيث تجمع العديد من التجمعات السكنية الحضرية ظواهر غير حضرية بل وريفية، من ذلك تربية الماشية داخل هذه المجالات غير المهيأة بالمرّة لذلك من خلال إعادة هيكلتها حتى تستقبل أفراد العائلة الوافدة من الريف وبعض الماشية المتكوّنة أساسا من الأغنام والبقر، وذلك بتحويل غرفة من غرف المنزل إلى إسطبل تتجمّع فيه قطعان الماشية مع العلم أنّ صاحب هذه الماشية، بل ومختلف أفراد العائلة يمتهنون مهنا حضرية إلى جانب تربية الماشية. كما تجدر الملاحظة أيضا أنّ هذه الممارسات ليست لها علاقة كبيرة بتحسين دخل العائلة بقدر ما تُبرز صعوبة التخلي عن نمط العيش الريفي حال الوفود بغرض الاستقرار بالمدينة، وهو ما يبرهن على أنّ النزوح ليس بالضرورة هروبا من أساليب العيش الزراعي أو البدوي، بل هو تعبير عن نكوص تلك المجموعات المتمسكة بقيم المعاش البدوي، لذلك نراها تبحث عن الاستفادة مما تقدّمه المدينة من خدمات متنوّعة دون أن تتخلى عن عدد من عناصر هويتها الريفية النازحة، فبمجرد أن تتوفر لها إمكانية تربية بعض المواشي داخل المجال الذي نزحت إليه خاصة إذا ما توفّرت لها مساحة مناسبة أمام المنزل فإنّها تخصصه لممارسة بعض الأنشطة الزراعية كغراسة بعض الأشجار أو زراعة بعض الخضروات للاستهلاك العائلي بل وترويج بعضها داخل الحي أو "الحومة"، أو عرضه بالسوق الأسبوعية كما جرت العادة أن تتصرّف عندما كانت تقطن الريف. تتجمع مختلف العناصر الوافدة من مجال ريفي واحد داخل مجال حضري واحد، حتى وإن انتقلت في فترات متباعدة، ذلك أنّ الوافد الأوّل من مجموعة ريفية معيّنة يصبح بمثابة همزة الوصل بين المجموعة التي انحدر منها والمجال الحضري الجديد الذي تجهله بقية عناصر المجموعة، وكلّ عائلة تقرر الانتقال تلتجئ إلى أحد الأقارب "حدّ معرفة" يساعدها في البحث عن منزل مجاور له وتدريجيا تتكوّن أحياء أقرب إلى نواة العشيرة أو القبيلة منها إلى تجمّعات مدنية. وتعتبر هذه المجموعات الوافدة المجال الحضري الإطار الذي تعيش

1 - نفسه.

2 - قلمان(محمد نصر الدين)، **ظاهرة النزوح الريفي**، م س، ص 60..

3 -Ben Achour(MA), Catégories de la société Tunisoise, op-cit, p46.

داخله جزءا لا يتجزأ من القبيلة، حتى وإن لم يلغ هذا الانتماء وعيهم أيضا بوجود فضاء أوسع يشتركون فيه مع بقية المجموعات الأخرى وخاصة الحضرية منها، وهو مجال "البلاد" التونسية التي تجمعهم داخلها وحدة الأرض واللغة والدين[1]. وفي هذا الإطار يعرّف البشير التليلي العمران البدوي على أنّه نوع من الحضارة البدوية، يضمّ في نفس الوقت خصائص الحياة الحضرية وحياة الرعاة المعوّلة على التنقل بمختلف مظاهره، إلى جانب أنّ هذا النوع من العمران يرسم زمنا معيّنا في التطوّر الاجتماعي[2] يبدو أنّه لم ينته بعد في العديد من مناطق البلاد التونسية وبجانب واسع من مجال المغارب أيضا.

ويشير الهادي التيمومي إلى استبداد الخوف في فترة الثلاثينات من القرن العشرين ببعض الشرائح الميسورة من الحضريين وخاصة من رجال الدين من زحف "العرب" على المدن الذي اعتبروه خطرا على مصالحهم ومجالهم، متأففين من اتساع القاعدة الاجتماعية لهذه الفئات واتسام تصرفات العديد من المنسوبين إليها بالإفراط والجنوح والخطورة[3] وهي مواقف تذكّر في جوانب منها بردود فعل سكّان المدن إزاء زحف القبائل العربية البدوية الهلالية على بلاد المغرب خلال القرن الحادي عشر، متسائلا إن كان ذلك تواصلا لهذه المواقف العدائية للحضر من المجموعات التي تختلف عنهم في أساليب العيش والثقافة حتى بداية القرن العشرين وبالتالي عن تشبث الحضري بإرث ثقافي إقصائي إزاء الآخر غير الحضري ورفض القبول به والاعتراف بدوره والتفاعل الايجابي معه، أم أنّه موقف ظرفي ناتج عن نزوح المجموعات الفقيرة الهاربة من قراها بعد ثورة 1864م وما أنتجته من تفقير جماعي للمناطق الداخلية ساهمت في ارتفاع نسق النزوح الريفي[4]؟

يبدو من خلال مساءلة مصادرنا الشفوية أنّ المواقف العدائية بين الحضر والبدو لم تتراجع كثيرا بقدر ما أخذ طرحها أشكالا جديدة، فمن استهجان البدو وشتمهم ضمن ما تضمنه الخطاب الرسمي لمختلف المدوّنات المصدرية، إلى تواصل أساليب التحقير والحط من شأن البدوي ضمن الخطاب المتداول لسكان المدن والذي تعكسه الأمثال والنكت والأحاجي حاضرا، يبرز بشكل جلي استهداف الذهنية البدوية الساذجة والمجبولة على الجهل. فالبدو في مخيال معظم حضر مدن مجال المغارب سذّج "نية يجدّ عليهم كل شيء"[5]... والواحد منهم "بوهالي"[6] و"دغفة"[7] و"زوالي"[8] و"مسكين داخل عليها ظلمة"[9].

1 - التيمومي (الهادي)، **تاريخ تونس الاجتماعي**، م س، ص 20.

2 - Tlili (B), Etudes d'histoire sociale tunisienne au 20ème siècle, Université de Tunis, Tunis, 1974, p174.

3 - التيمومي، **تاريخ تونس الاجتماعي**، م س، ص135.

4- Ben Achour(MA), Catégories de la société Tunisoise, op-cit, p80.

5 - نية يجد عليه كل شيء: الشخص الذي يصدق كل ما يقال له.

6 - بوهالي: من العامية التونسية وتعني غير القادر على استعمال العقل.

7 - الدغفة: وتعني الشخص الذي تسهل مغالطته.

8 - زوالي، وتعني المعدم أو شديد الفقير.

9 - داخل عليها ظلمة: عبارة تعني الشخص الذي يضع نفسه في وضعيات يؤاخذ عليها وهنا المعنى أنّ البدوي أو الريفي يؤاخذ على دخوله مجال ليس من حقه وهو مجال الحضري.

فقد أبرز الواقع التاريخي الذي مرّ به المجتمع التونسي أنّ الوافدين الجدد على المجال الحضري من الراغبين في الاستقرار بكبريات الحواضر، غالبا ما يعمدون إلى التوافق مع عادات الفئات المتفوقة وتقاليدها، على أنّ الحضر من ناحيتهم ميّالين إلى البداوة لقوّة الاختلاط وتأثير الأغلبية، وبذلك فإنّ التداخل حاصل ويمكن أن يصل إلى حدّ التزاوج بين من هم "بلدية" ومن هم "براينية" حيث أنّه لا توجد قاعدة مطلقة أو سلوك خاص بكل مجموعة اجتماعية أو دينية، فكل المجموعات تطبّق الزواج من خارج المجموعة[1].

ويتكوّن المجتمع التونسي في الفترة المعاصرة تبعا لمختلف هذه التحوّلات من فئات عديدة من أصل مجتمع واحد، وتمتلك مستويات متفاوتة في مدى تمدّنها مما حوّلها تاريخيا إلى فسيفساء اجتماعية تمرّ من الفاتح إلى الداكن دون الشعور بنسبية الأوّل أو الثاني بل يكون الاختلاف بين الأوّل والأخير في تجاذب نحو الأوسط[2]. وتعتبر الأغنية الشعبية التونسية مؤشرا دالا، ووسيلة تعبير تكتنز مضمون الثقافة الشعبية، وعلامة تحمل دلالة بليغة عن سجل قيمها. وتتعارض تلك الثقافة في منطقها ولغتها وصورها ومحاور اهتمامها ومراجعها ومقاصدها مع معلن الثقافة الرسمية العالمة. لأنّها تعكس لغة العوام وذائقتهم الفكرية ورؤيتهم للعالم في آن[3].

وتشكّل الأغنية الشعبية جزءا هاما من الثقافة الشعبية، وتبرز أهمّيتها السوسيولوجية في طابعها الجماعي والتلقائي، ذلك أنّ الأغنية لا تصبح شعبية إلا إذا تبنتها المجموعة وحفظتها الذاكرة الجماعية[4] لذلك من الأجدر أن نطلق على مصطلح الأدب الشعبي أدب القرية، حتى وإن امتزجت بعض ألوان المدينة بطيفه.[5] والظن أنّ توفّر فرص الالتقاء بين البدويين والحضريين هو ما ساهم في ذلك التقارب، إذ استحسن أهل المدن بالاختلاط والمحاكاة لهجة البادية مدخلين عليها تغييرات مستحدثين أغاني جديدة شبيهة بها لا تزال آثارها بادية في عدد كبير من الأغاني المنسوبة إلى إقليم تونس بالخصوص[6]. ومن الأغاني التي انتشرت داخل المجال الحضري رغم طابعها البدوي، معبّرة عن تشبث ملفت بمختلف مظاهر العيش البدوي لفظا ومعنى، ما تضمنته كلمات رائعة العتيق التالية:

نميت نم المخاليل – عدّيت الأيام طالوا

خليت هربة محاميل – في غيبتي واش قالوا[7]

---

1 - Blili (L), Structure et vie de famille a l'époque précoloniale : 1875 à la veille des années 30, thèse de doctorat de 3eme cycle 1985-1986, p124.

2- Ibid, p 124.

3 - أحمد خواجة، م س، ص 19.

4 - **نفسه**، ص 22.

5 - خريّف (محي الدين)، **الشعر الشعبي التونسي: أوزانه وأنواعه**، تونس، الدار العربية للكتاب، 1991، ص12.

6 - الرزقي (الصادق)، **الأغاني التونسية**، م س، ص 44.

7 - نميت تطلق في الحواضر لميت وصوابها نميت: كلمة بدوية من لغة بادية الجنوب التونسي

- المخاليل جمع مخلول وهو ابن الناقة في لغة البادية التونسية أيضا: نم المخلول ينم أي صوّت في تحنن وحزن طالبا أمّه للرضاعة.

تلك الكلمات التي تبني تناظرا مربكا في الشحنة العاطفية بين وضعية إنسانية شاعرية يلتبس ضمنها حنين الغريب لـ"وطنه" بحنين الابن لأمه والمخلول أي رضيع الإبل للناقة.

عديد الأغاني التي وصلتنا ووقع تداولها وحفظتها الذاكرة الجماعية، ورددها العديد من المطربين من ذوي الأصول البدوية على غرار ما رددته الفنانة التونسية "صليحة"[1] تعرضت مواضيعها إلى واقع الريف ومميّزات معاشه. فأغلب هذه الأغاني قديمة لا نعرف من وضع كلماتها حتى وإن شكلت رصيدا غنائيا معياريا لا يمكن أن لا يثير تواصل ترديده واستهلاكه فضلا عن ارتباطه بحلقات مفصلية من مشترك تاريخ التونسيين كبير اهتمامنا.

فقد أشاد جانب من كلماتها بمآثر كبريات الفصائل البدوية على غرار أغنية "بالله يا حمد يا خويا":

* بالله يا حَمَدْ يَا خُويَا – يَا رَاكِبْ العَتِيدْ[2]
رُدِّ الخِبَرْ مِنِّكْ نِسْمَعْ – عَنْ نَجْعْنَا دِرِيدْ
قَدَّاشْ مِنْ قِتِيلَة فَكُّوا- مِنْ تَحْتْ خُفْ صِيدْ
بَارُودْ فِي الجِعبْ يِتْكَلِّمْ- حَسّه عَلَى بْعِيدْ
وَبْنَاتْ فِي الجِحِفْ تْغَنِّي – سَيَّاسِهُمْ عَبِيد

وتعتبر مثل هذه الكلمات شواهد على ما كان لفصيل دريد المتحدّر عن الهلاليين من دلالة القوة والبأس والتفاخر بالخيل والجمال والتغزل بالحسان من النساء. إلا أنّ ما يلفت الانتباه هو تواصل حضور تلك القيّم المتغنى بها ليس فقط داخل المجال البدوي أو في ذاكرة عناصر تعتقد انتماءها إلى أصول بدوية أو مجموعة دريدية، بل انتشارها داخل مجال أوسع من ذلك بكثير شمل فئات واسعة من العمران الحضري[3]. تماما مثل كلمات هذه الأغنية التي اخترقت منذ زمن غير قريب كلا المخيالين:

*سَاقْ نَجْعَكْ بِالرَنَّة- وْخَشْ وِسْطْ الصَحَارِي
قَلْبِي عْلَى الجَمْرْ يِتْقَلَّى – يَا زِينَه طُلْ عْلَى حَالِي
سَاقْ نَجْعَكْ سَاقْ – وْخَشْ الفِيَافِي
فِينْ رَحْلُوا بِيكْ- يَا الزِينْ الصَافِي
سَاقْ نَجْعَكْ سَاقْ- وْخَشِّ المَهْدِيَه
فِينْ رَحْلُوا بِيكْ – يَا عْزِيزْ عْلَيَ
سَاقْ نَجْعَكْ سَاقْ- وْخَشِّ القَمُودَهْ
فِينْ رَحْلُوا بِيكْ – يَا العِينْ السُودَهْ

1 - صليحة بنت إبراهيم بن عبد الحفيظ من مواليد 1914 بنبّر من ولاية الكاف، نزحت مع عائلتها إلى العاصمة، نشطت بالمعهد الرشيدي ولها أغاني عديدة خاصة بها، توفّيت يوم 25 نوفمبر 1958.

2 - العتيد: الجمل

3 - يغلب الظن على أنّ كلمات الأغنية من التراث البدوي لمنطقة الشمال الغربي التونسي، غنتها صليحة بعد أن استقرت بتونس العاصمة وهي موجّهة بالضرورة إلى جمهورها من الحضريين ثمّ تواصل تناقلها حتى أضحت تغنى حاضرا في جميع المناسبات الاحتفالية.

يركز هذا المقطع على تصوير الرحلة أو تنقل القبائل البدوية من مجال البداوة الصحراوية إلى المجالات الحضرية المستقرة وما رافق ذلك من حنين وتشبث بمجال البداوة الذي اضطرت المجموعة إلى تركه، يقابله خوف وعدم اطمئنان من المجال الجديد ممثلا ضمن كلمات الأغنية في أسماء بعض مدن الشمال والساحل التونسي.

ويعبّر تواصل مثل هذه المعاني على واحدة من خصال البداوة التي ارتبطت برفض الاستقرار والإعلاء من قيم التنقل والرحلة، لكن الهاجس الأساسي الذي حاولت هذه الكلمات التشديد عليه في تقديرنا ليس الرحلة والتنقل في حدّ ذاتهما باعتبار أنّهما خاصية مميزة للمجموعات القبلية البدوية، بل خوفها الذي اقترن بالأساس بالتساؤل عن وجهة الرحلة أي نقطة الوصول، وهي عموما وبصفة متكررة المدينة في بعدها المستقر المخالف لمجال البداوة، على أنّ انطباع هذه المعاني في الذاكرة الجماعية يحيل على تواصل التمسك بالجذور البدوية لهذه المجموعات رغم قدم اندماجها مع نظيراتها الحضرية. ومن مظاهر التشديد على هذا الانتقال من المجال البدوي إلى المجال الحضري وما رافقه من قلق واضطراب نفسي ناتج عن صعوبة الاندماج بالمجال الجديد حيث يحيل جانبا من كلمات أغنية:

* شَرْقِ غْدَا بِالزِينْ- قُلِّي الْمَلْقَى وِينْ

شَرْقِ غِدَا للسَّاحِلْ – خَلَّى قْلِيبِي رَاحِلْ

مِثْلِ الطِيْرِ الوَاحِلْ – مَضْرُوبْ عَالجَنْحِينْ

والتشبيه بالطير على الحرية والانطلاق وهي مميّزات حياة البداوة، ولكنّ الطير هنا "واحل"، أي مقيّد عاجز عن الطيران نتيجة إصابة في جناحيه، وهو تعبير مجازي صوّر حال البدوي عندما استقر أو الأصح عندما أجبر على الاستقرار وهو ما جعله يفقد خاصية هامة من خصائص حياته التي اختارها لنفسه والتي ورثها عن أجداده. المستوى الثاني الذي تطرحه هذه الكلمات يتعلق بتكرار كلمة "الشرق" فبعد أن كانت وجهة هذه المجموعات القبلية نحو الدواخل والصحراء، عادت نحو الشرق الذي يمثل "غدا" أي ضاع في اللهجة العامية للدواخل وتحديدا مناطق الشمال الغربي الذي انتسبت إليه صليحة ورددت أغانيه المحسوبة على "العتيق" أي الموروث الشعبي الذي تناقلته الذاكرة المحلية لإقليم الشمال الغربي.كما تعني نفس الكلمة "غْدَا" في لهجة الجنوب التونسي أيضا ذهب توجه "فين غديت؟ أي أين رحت أو توّجهت؟ وهو ما تقصده الكلمات أيضا وما نلمسه في باقي الكلمات:

"شرق غدا للساحل خلى قليبي راحل"

ارتباط معنى الرحلة بمدلول الخوف الشديد في كلمة راحل

"شرق غذا لطبرقة خلا قليبي في حرقة"

ف"غدا" تعني هنا توجه تحديدا، لذلك فإن الخوف ليس من الوجهة التي حددتها كلمات الأغنية بوضوح، بل مما يمكن أن يترتب عن ذلك من اغتراب في معنى Aliénation.

رددت صليحة أيضا أغاني ارتبطت بأحداث مفصلية هامة على غرار الكلمات التالية:

نا بكرتي[1] شردت[2] مع العزابة– خشّت بلاد الشيح والقطابة

يا سالمة مكتوب ربي رادوا – على الحي بعد بياضهم يسوادوا

يا سالمة مكتوب ربي قدّر – فراق الحبايب على الجبين مسطر

يا سايقين البلّ يا جمالة – تونس بعيدة والعرب قتّالة

يا تونس الخضراء يا مسميّة – بلادي بعيدة والعرب قُطعية

هاك الجبل الأزرق جبل والدتي – يا ليتها عقرت ولا جابتني

ها يا جبل وسلات وسّع بالك – وإلّي جرى للحامة يجرالك

وتشير الكلمات كما هو بيّن إلى ممانعة عروش الحامّة وتهديد وتوّعد جبل وسلات معقل الممانعة حيث فطرت الأفئدة (في مخيال الجماعة حضرا وبدوا)على الدسيسة (الوسالتية غدارة) بذات المآل. وهو ما يؤشر إلى أنّ هذه الكلمات قد تمّ نظمها على الأرجح قبل سنة 1762م تاريخ الإيقاع بجبل وسلات وإخلاءه[3]. كما يبدو في هذه الأبيات التناغم واضح بين الشوق إلى الحبيبة "سالمة" والشوق إلى الوْطن "جبل وسلات" يعلوه تعظيم الوطن الأكبر "تونس الخضراء". هذه الحسرة امتزجت داخلها مجموعة من المشاعر الإنسانية تُبرز ومن خلال الاستعارة وصعوبة تشكل وعي المجموعة بأهمية تداخل جملة هذه الأبعاد الثلاث والتباسها في أذهان الأفراد كما الفئات الاجتماعية أيضا. هذا الربط بين الوطن والقبيلة والحبيبة يحيل على تطوّر وعي المجموعة واتساع آفاقه من الحسّ القبلي الضيّق إلى "الحسّ الوطني" وصعوبة تقبل مثل هذه التمفصلات كما حدة الصراع بين المجموعات "العرب قتّالة" أو"العرب قطّيعةّ" بين الدولة وهذه المجموعات من خلال مفصلية الوقائع التي عاشتها الحامّة وجبل وسلات وكيفية انطباعها في الذاكرة الجماعية بل ووشمها لتلك الذاكرة جملة[4].

وبعيدا عن هذه الأحداث التاريخية التي حفظتها الذاكرة الجماعية وتداولتها مشافهة من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين، تقدّم هذه الكلمات أيضا تصويرا دقيقا للواقع الاجتماعي للدواخل التونسية الذي اتسم بطابعه العنيف واضطرابه وعدم استقراره وتغلّب قيم البأس القبلية عليه. ويظهر ذلك ضمن كلمات "العرب قطيعة" و"العرب قتّالة". يحمل النعت الأوّل في اللهجة العامية معاني عديدة ترتبط في مجملها بعدم الاستقرار. فهي تعني التناحر بين العرب أي الاختلاف بين المجموعات القبلية البدوية ويتصل مدلولها بالممارسات العنيفة لقطاع الطريق إزاء قوافل التجار عند مفترقات المسالك...أمّا عن نعت العرب "بالقتّالة" فهو إعلاء لقيم الحرابة التي لازمت تصرفات هذه المجموعات البدوية في علاقتها فيم بينها وفي علاقتها بالسلطة القائمة أيضا.

---

1 -البكرة: الغنم.

2 - أضاعت السبيل.

3 - كانت ثورة إسماعيل بن يونس بن علي باي، وكان من حرم علي باشا الثاني ووجه وزيره الحاج علي بن عبد العزيز العوّادي في خيل كثيرة إلى جبل وسلات ليذكرهم بالعهود ويحذرهم من النكث وأمره أن يستنفر قبائل جلاص ويترصّد له الطرقات. محمّد بوذينة، **الأغاني التونسية والأحداث الوطنية**، ص 6.

4 - Pierre Nora (dir.), Les lieux de Mémoire, Gallimard, Paris, ,1984-1992.

II- الحرابة:

اهتم علماء الأنتروبولوجيا بخصائص المجتمعات البدوية كنسق اجتماعي قائم على القرابة الدموية وكنظام اجتماعي يعتمد على اقتصاد جماعي ونظام سياسي يقوم على الزعامة معتبرين الظروف الايكولوجية هي المتحكمة فيه، في حين يتحكّم التطور التكنولوجي في المجتمعات المتقدّمة[1]. ولا تخلو محاولات المفكّرين العرب في دراسة أنتروبولوجيا المجتمعات البدوية من نظريات جديدة مع شيء من التركيز على الإحساس الديني لدى هؤلاء، مبرزين علاقة الدين بأدوات الولاء لديهم نظرا لانتشار الطرق الصوفية عندهم[2].

التناحر القبلي، الذي عادة ما ينشب بين القبائل بغية السلب والنهب، يعتبره البشير العربي[3] من باب الصراع الاجتماعي الذي يفرضه الواقع الايكولوجي والاقتصادي للمناطق التي تقيم فيها القبائل، ذلك أنّ الاحتياج والفاقة يوّلّدان الحرب والتناحر. فالقبيلة لا تستطيع أن تعيش بدون ماشية وأنعام ولا يمكنها أن توفّر مراعي إلاّ بتوفّر حيازة مساحات شاسعة من الأرض كما لا يمكنها توفير متطلّبات حياة أفرادها بدون حصول الغنائم وهذه العمليات لن تكون بدون حروب قبلية من ناحية وعلاقات سلم من ناحية ثانية وأيضا حالة تمرّد ضدّ السلطة القائمة حتى تفلت من دفع الضرائب. يبدو الصراع القبلي، صراع من أجل البقاء، هو بمثابة الحصن الذي تؤمّن به القبيلة وجودها وسلامة أفرادها إضافة إلى توفير متطلّبات الحياة التي توّزع في شكل غنائم على أفرادها. هذه الملاحظة لا يمكن تعميمها، ذلك أنّ الحروب التي دارت بين القبائل وعلى مرّ التاريخ الطويل لتشكّل الظاهرة القبلية، لا يمكن الجزم بأنّها كانت بحثا عن سدّ رمق الجوع على المستوى الفردي أو الجماعي، فالحرابة أصبحت خاصية محددة لطبيعة المعاش القبلي وسمة من سمات التمايز بين القبائل، لأنّ القدرة على شنّ الحروب تبرز قوّة عصبية القبيلة وتنفّذها على بقية القبائل الخاضعة لنفوذها.

شهد القرن التاسع عشر، نتيجة للأوضاع الاقتصادية المتردّية بالإيالة التونسية، انتشار الفوضى وتوتّر العلاقات الاجتماعية ووسم التناقض علاقة الريف بالمدينة، وعلاقة المستقرّين بالقبائل الرحّل إلى جانب كثرة الصدامات بين القبائل المحاربة والسلطة. لقد كانت العلاقات بين القبائل عدائية، تقوم على الغارات التي غالبا ما تستهدف المواشي والأنعام وخاصة الإبل والأغنام، المورد الأوّل للقبيلة ولذلك تلجأ القبائل المغيرة إلى نهبها وتصبح القبيلة المستهدفة مهددة في معاشها وأمنها الغذائي وغير قادرة على دفع الجباية للسلطة، وعلى هذا الأساس يكون الهدف من الحرب القبلية الثراء واختطاف الزعامة أو الحفاظ على موازين القوى بين القبائل[4].

عرفت البلاد التونسية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ثلاث محطات هامة في علاقة

---

1 - العربي (البشير)، **التحوّلات الاجتماعية والبناء القبلي ومستويات التنمية في حامة بني زيد**، أطروحة المرحلة الثالثة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1991.

2- العربي (البشير)، سوسيولوجيا الحرب والسلم في الحياة القبلية بالمجتمع التونسي في مرحلة ما قبل الاحتلال الفرنسي، **الكرّاسات التونسية**، ص ص 101-92.

3 - **نفسه**، ص ص 101-92.

4 - وثيقة صادرة في 22 ربيع الثاني سنة 1270هـ / 1872م، عن **الأرشيف الوطني**.

القبائل بعضها ببعض، تمثّلت الأولى في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر عندما ثار علي باشا ضدّ حسين بن علي الذي تراجع في وعده له بولاية العهد، فانقسمت البلاد إلى شقين بما في ذلك القبائل التونسية بل والجزائرية أيضا مثل قبائل طرود وعدوان بجهة سوف والتي ساندت الشق الباشي.

أما المحطة الثانية فتتمثّل في هدوء هذه الصراعات القبلية الداخلية وتوجيه السهام إلى السلطة أثناء انتفاضة علي بن غذاهم سنة 1864م خاصة وأنّ أغلب القبائل تحالفت مع الحضر وكادت البلاد أن تعرف حربا أهلية بين المجتمع والسلطة التي صارت آنذاك تعتمد على الاستدانة للغرب وتمارس القمع والتسلّط على فئات المجتمع.

المحطة الأخيرة تأتي في 1881م تاريخ خضوع البلاد للحماية الفرنسية حيث تحالفت القبائل ونسيت انقساماتها ووقفت في صفّ واحد ضدّ التسرّب الاستعماري الأجنبي بقيادة علي بن خليفة النفاتي وخاضت معارك طاحنة ضدّ جيش الاحتلال الفرنسي في القيروان، وفي صفاقس، وفي جهة الأعراض بالجنوب التونسي... إجمالا يمكن القول أنّ القبائل عرفت حروب طاحنة فيم بينها كلما عاشت علاقات سلم مع السلطة بينما تعرف حالة السلم داخلها كلّما وجّهت صراعها ضدّ السلطة المركزية. اعتادت القبائل الخضوع لسلطة الشيوخ الذين تربطها بهم صلة القرابة الدموية وتؤلف بينها وبينهم عصبية متينة تشدّ وثاقهم. أما فيم يخص موقف السلطة المركزية من القبائل، فغالبا ما حددته عدّة اعتبارات حيث تلجأ إلى التفرقة بين مختلف القبائل في دفع الضرائب، مجبرة بعض القبائل على دفعها وإعفاء بعضها من الدفع والاعتماد على بعضها في الاستخلاص أو الجمع، وهو ما ينشر الفتنة والتطاحن بين القبائل، خاصة أمام فشل السلطة المركزية في السيطرة التامة على هذه القبائل الممانعة ضدها وإخضاعها بالكامل.

أمّا في المغرب الأقصى، فإنّ ظاهرة الحرابة قد اقترنت أيضا بالمناطق البدوية الصحراوية وأيضا المناطق القريبة من المدن الكبيرة أيضا. فقد تعرّض عبد الرحمان المودن[1] إلى هذه المسألة في دراسة معمّقة خصصها لعلاقة المدينة بالبادية من خلال استنطاق النصوص الفقهية[2]، إلى مختلف العلاقات التي جمعت بين البدو والحضر داخل المجال الذي حدده للدراسة وهو إقليم ايناون الواقع بين فاس وتازة. فقد أكّد أنّ النسخ المتوفّرة من كتب الفتاوى أو النوازل يصل إلى اثني عشر نسخة مختلفة تهدف كلها إلى إقامة الدليل على كون الأعراب المحيطين بمدينة فاس من المحاربين "القاطعين للطرق" الذين يحلّ أن "يقدّم جهادهم على جهاد الروم والكفّار" وذلك عن طريق جلب العديد من الآيات والأحاديث، فمن المفتين من اعتبر أنّ سائر الأعراب أجوار فاس هم في حكم "الردّة والكفر الصريح". وتساءل المؤلف عن سبب هذه المواقف المتطرفة من البدو؟

1 - المودن (عبد الرحمان)، **البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، 1995.

2 - أجوبة علماء فاس في شأن قبيلة الحياينة، التي وردت في العديد من المصنفات الفقهية يعود أقدمها إلى 1062هـ/ 1652م ونقلها كل من سليمان الحوات في **البذور الضاوية**، وأحمد بالحاج في مصنّفه **الدر المنتخب**، ومحمد بن جعفر الكناني في **سلوة الأنفاس**، وعلي السوسي السملالي في **مطالع الحسن واتّباع السنن بطلوع راية مولاي الحسن**، مخطوط، خ ح رقم 81، ص79. عبد الرحمان المودن، **البوادي المغربية قبل الاستعمار**، م س، ص 366

فقد ورد في إحدى الفتاوى[1] "ليت شعري أيّ مسألة أحمد على المسلمين من قتال المحاربين بدو وحضريين، إذ بقتالهم وكفّ أذيتهم يحصل الأمن العام الذي تطمئن إليه النفوس وتستبشر فيه الهمم وتسكن فيه القرى ويأنس فيه القويّ والضعيف ويشمل النفع الشريف والمشروف وخصوصا التجارة التي رغب فيها ذوي الأقدار وحضّ عليها أولوا الأخطار...وقد روى عن النبي (ص) أنّه قال تسعة أعشار الرزق في التجارة، فإهمالهم وتركهم على حرابتهم وغوايتهم يحصل ضد ما ذكر من الخوف الذي يقبض الناس عن مصالحهم ويحجزهم عن تصرّفاتهم ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أمرهم وانتظام عيشهم"[2]. وقد بيّن عبد الرحمان المودن أنّ ما كان الفقهاء يؤاخذون البدو به هو قطع الطريق وعرقلة التجارة، والواقع أنّ الحياينة- المجموعة البدوية مركز اهتمام دراسته- كانت تقبض على مخنق فاس كما أنّها كانت تسيطر على كل مسالكها نحو الشرق والشمال الشرقي ومن ثمة فإنّ القبيلة إذا ما قطعت الطريق التجارية على المدينة في هذه الاتجاهات كانت تلحق الضرر بالنصيب الأوفر من التجارة الفاسية، لاسيما قبيل القرن التاسع عشر حينما كانت لهذه المسالك كل الأهمية بالنسبة للتجارة داخل هذه المدينة. وهكذا فإن أهمية التجارة هي التي تفسّر حقد الفقهاء على قاطعي الطريق إذ نادرا ما لم يقدّم ناسخو هذه الفتاوى على سبهم وشتمهم "أباد الله خضراءهم واستأصل شأفتهم"[3]

ويبدو من خلال دراسة المودن دائما أنّ هذه الكراهية تواصلت بطرق مختلفة وحفظتها الذاكرة الجماعية لأهل فاس من خلال الأمثال الشعبية الرائجة في مدينة فاس ومنها يبرز تخوّف أهل فاس من غارات وهجمات الحياينة وهي بمثابة الصدى الشعبي لفتاوى الفقهاء: على غرار: " الحيّاني همّ عيّاني" ومنها ما يشير إلى احتقار الفاسيين لأهل البادية "العربي والفار لا توريهم باب الدار"[4]. ولهذه الأمثال ما يضاهيها لدى حضر البلاد التونسية في التعبير عن مواقفهم العدائية تجاه البدو عموما والمجموعات الأكثر تأثيرا حسب المراحل والفترات، من ذلك الموقف الواضح من قبيلة "رباح" في هذا المثل "إلّي وراه رباح ما يرتاح" إحالة على الاضطراب الذي كانت تحدثه هذه المجموعات على المجالات المجاورة لها أي مجالات الحضريين. أو في هذه الأغنية القديمة التي تصوّر وضعية امرأة حضرية تزوّجت من بدوي:

" يا بابا حنّي – الشايب هبلني
يا أميمتي العربي – خذاني وهمّلني
لا يعرف حمّام – لا يعرف حجّام
شعره للأقدام- يا محنتي يا ربي
لا يعرف يظافر- لا يأكل بمغارف
كيف الثور الشارف- يأكل ويذري " [5]

---

1 - المنسوبة في نسخة إلى علي بن محمد الشريف المريني وفي نسخة ثانية إلى أحمد بن محمد اللبان، أنظر عبد الرحمان المودن، **البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن**، م س، ص 367

2 - **نفسه.**

3 - مجموع الخزانة الحسينية، خ.ح. رقم 12829، أوردها عبد الرحمان المودن، **البوادي المغربية قبل الاستعمار**، م س، ص 357.

4 - بن سودة (عبد السلام بن عبد القادر)، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، دار الكتب البيضاء، ط.ث. 1960، ج 1، ص 270، ج2 ص421و521. أنظر أيضا لنفس المؤلف: **أمثال فاس** وما يليها، خ.ح.ر.10653.

5 - الصادق الرزقي، **الأغاني التونسية**، م س، ص 290

يبدو واضحا رفض الحضريّة لمعيش البدوي وصعوبة التأقلم مع سلوك بدويّ يختلف عن عادات وتقاليد الحضر. كما يبدو واضحا هذا التقابل حتى على مستوى الشكل الخارجي فالبدوي هو بالضرورة صاحب الشعر الطويل واللحية الطويلة والملابس الوسخة، المتصلب في معاملته للمرأة وغير القادر على الملاطفة والذي يستعمل أصابعه بدلا عن الملعقة للأكل. وهي صفات تحيل السلوك البدائي من حياة الإنسان.

يعتبر موضوع صلة الحضر بالبوادي كما تعكسه مواقف الفقهاء من الأعراب وأهل البوادي من الإشكاليات المتشعبة التي تحتاج إلى دراسات معمّقه للإلمام بجوانبها المختلفة. كما يمكن اعتماد نصوص عديدة للمقارنة، فإلى جانب نوازل البرزلي[1] هناك نوازل مازونة[2] التي استنطقها بتوفيق كبير جاك بيرك، و"معالم الإيمان" للدبّاغ التي عوّل عليها الحبيب الهيلة في بحثه حول نفس الموضوع[3]. فقد اتخذ الصراع بين البدو والحضر أبعادا أعنف وأشمل بعد زحف عرب بني هلال وبني سليم على إفريقية...والبيّن من مراجعة مصادر مختلفة وخاصة من نوازل البرزلي أنّ الأحكام الفقهية قد استندت إلى تصورات أهل الحواضر، ففتاوى الفقهاء في المشاكل التي لها علاقة بالأعراب قد اتسمت في الغالب بكثير من الحساسية بل والغيظ تجاههم[4].

فقد ورد ذكر الأعراب والتشديد على تصرفاتهم ضمن باب الحرابة. ومعنى الحرابة في الفقه، حسب ما نقله البرزلي عن شيخه ابن عرفة هو "أخذ مال محرم بإذهاب عقل أو مقاتلة أو بإخافة سبيل"[5]، ويجعل البرزلي أعراب إفريقية من المحاربين حيث يقول في سياق حديثه عن أصناف المحاربين "...قلت أويكون من قوم يعرفون بالحرابة فيكون ذلك دليلا عليها وقد وقعت في رجل من أعراب إفريقية راكبا على فرس أخذ يسيرا من الغزل في مسبخة مقرين. فأخذه صاحبها في باب خالد وبلغ به الخليفة فضرب عنقه لعلمه أنّه من أعراب إفريقية وكلّهم محاربون"[6].

فمن تداعيات المشاكل التي سببها الأعراب للسكان دعوة ابن عرفة إلى تقصير صلاة العسكر عند الخوف من الأعراب قياسا على تقصيرها عند الخوف في حالة الحرب مع العدو. قال البرزلي "وفي نوازل ابن الحاج أفتى ابن سهل بقصر الصلاة إذا كان الجيش مع أمير المسلمين محاصرا من العدو

1 - البرزلي(أبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي ت 841هـ/ 1438م)، **فتاوي البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002.

2 -المغيلي، (أو زكرياء يحي بن موسى بن عيسى بن يحي المازوني ، ت 883هـ/ 1478 م)، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة**، دراسة وتحقيق بركات إسماعيل ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي الوسيط، جامعة قسنطينة، 2009-2010، 562 ص.

3- الهيلة، الزاوية وأثرها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى نهاية القرن الثامن للهجرة، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية** 1975 ص 131-97، خاصة القسم المعنون: الزاوية وموقفها من الأعراب ص ص 127-110.

4 - غراب (سعد)، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية، مثال نوازل البرزلي، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد السادس عشر، 1978، ص 102-65

5 - **فتاوي البرزلي**، م س، ج6، ص 339-174

6 - **نفسه**، ص 339-174.

...وكان شيخنا الإمام يقول وكذا جيش إفريقية في هذا الوقت مع الأعراب فهو كالجيش في دار الحرب لقلّة الأمن أيضا"[1]. ولعل من أشهر فتاوى ابن عرفة في هذا الموضوع وأشدّها تحريضا على قتالهم، وهي تدل أيضا على الرعب الذي نزل في نفوس الناس منهم ما جاء في نوازل البرزلي "ونزلت مسألة وهي أنّ الأعراب نزلوا بتونس يريدون دخول الغابة لإفساد كرومها على عادتهم الفاسدة للتضييق على المسلمين وخليفتهم، فندب شيخنا الإمام رحمه الله الناس لقتالهم وذكر لهم قول مالك وما روى في قتال المحاربين المخالفين على أهل الإسلام من الفضل، وأراد أن يستعين بمشيخة الوقت فلم يسعفوه بهذا محتجّين بأنّ الناس ليس لهم بمدافعهم طاقة إذ لم تكن لهم معرفة بالحروب مع تركب العرب عليهم في أكثر الأوقات مع ضعف المسلمين عن مدافعتهم. فأجاب شيخنا الإمام رحمه الله بأنّهم لو كانوا على قلب واحد لغلبوهم، واحتجّ في قتالهم في المحجر وشدّتهم فيه، ولكن ضعف الإيمان حمل الناس على العجز على قتالهم، إذ لم يقاتلهم إلا الدين، وأهله قد قلّوا في هذا الزمان. والصواب متى كان في الإمام شجاعة وإقدام حتى يكون فيه لمن هرب أو جرح كخليفتنا اليوم نصره الله وأطال عمره في خير وعافية ومتّع المسلمين به[2] ما اختاره شيخنا الإمام، وقد قاتلهم وحده بارك الله فيه حتى غلبهم"[3]. وبصفة عامة فإنّ أحكام الفقهاء تتميّز بقسوتها على الأعراب، ولم يتسامح الفقهاء في الممارسات التي تنسب إلى البدو إلا في غنائهم، جاء في النوازل "وجمهور العلماء يكرهون غناء الأعاجم ويجيزون غناء الأعراب"[4] وهذا التسامح له في الحقيقة أسبابه لأنّه يقابل استنكارهم لأنواع من الغناء الحضري شاعت في المدينة وارتبطت حتى ببعض مظاهر التديّن والتصوّف[5].

فقد جاء في مروية العدواني وعلى لسان أمير تونس من الحضريين أنّ البدو "أهل بغي وفساد... لا يصلحون بأرض الحكم...لو كان فيهم خير ما خرجوا من الشام إلى المغرب..."[6]. ومن الممارسات التي ينكرها الحضر على البدو، طبيعة معاشهم الموسوم بالترحال ". فهذه الفرقة الباغية الكافرة التي تعبد ظهور أجودتها"[7] إحالة على عدم خضوعهم لمبادئ الشريعة الإسلامية وامتهانهم التنقل وهي ممارسات تنبذها المجموعات المستقرّة لما تخلفه من تأثيرات سلبية على مجال استقرارهم. فقد أورد محمد الصغيّر بن يوسف في "المشرع الملكي" ما يؤكد أنّ هذه الظاهرة لم يقع القضاء عليها في عصر الدولة الحسينية. ففي معرض حديثه عن قبيلة دريد التي استنجد بها الباي يصف قدومهم "جاءت تهرع من كلّ فجّ عميق، يأكلون كلّ ما جاء على الطريق، من قمح وعليق، وكثّروا في قصدهم الفساد، ونهبوا أرزاق العباد، في رضاء صاحب البلاد، فإن منع هو والأولاد وأولاد الأولاد فما عليه في هلاك الرعيّة"[8].

---

1 - **نفسه**، ص 339-174

2 الراجح أنّه أبو العباس أحمد أو ابنه أبو فارس عبد العزيز، أنظر:

Brunschvig (robert), La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XVe siècle, Paris, Adrien Maisonneuve, 1940.

3 - **فتاوي البرزلي**، م س، ج6: من مسائل الحرابة والمرتدين وأهل الأهواء ص 339-174.

4 - **نفسه** ، ج6، ص 339-174.

5 - غراب (سعد)، كتب الفتاوى ، **م س**، ص 102-65.

6 - **تاريخ العدواني**، م س، ص ص 96-95.

7 - **نفسه**، ص 116.

8 - بن يوسف(الصغيّر)، **المشرّع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي**، تحقيق أحمد الطويلي، المطبعة العصريّة، تونس

كما أورد على لسان علي باشا عند خروجه عن طاعة عمّه وتوجّهه إلى القيروان ومحاولته دخولها عنوة معتمدا على ما استطاع جمعه من فرسان الأعراب الذين فشلوا في دخول المدينة وانفضوا من حوله فقال" خيّب الله من كانت قومه أعرابا"[1].

وبالمقابل يحيل موقف المجموعات البدوية من نفس الممارسات على الاعتزازوالتفاخروهو ما يبرز في هذه التلميحات "البناء يورّث الذل"[2] أو "نحن أهل إبل وغنم، شغلنا السواد وأطوال الأعناق"[3]. فحتى في البداوة هناك درجات وهو ما يبرز في هذا القول "نحن عباد الله راكبين على الخيل وإمامنا الإبل طوال الأعناق والسيقان، لا نملكوا باقي الماشية مثل البقروالغنم حيث ما كنّا لأنّها مال ذّل"[4] وهو ما يحيل على نوع من العداء بين البدو فيم بينهم أي بين البدو الأبالة وبدو الغنم والبقر، أي بين بدو الرحل الذين يرون في الاستقرار صفة سلبية "لأنّ النخيل والبنيان معدن الذلّ"[5] وموقفهم من البدو المستقرين الذين يمتهنون تربية الماشية من البقر والغنم، لا يختلف عن موقفهم من الحضر "الذين أكلهم الدجاج"[6]. وحول علاقتهم بالدولة ينعت البدوي الحضري في أعلى السلم السياسي في مقابلة جمعت بين الحضري والبدوي قبل الدخول في المعركة العسكرية "أسكت يا كلب الأمير" بالمقابل لم يكن موقف الحضري أقّل حدّة "وأنت أمير البقر، رجل بدوي تشرب لبان البقروتنام على الحلفاء وتتوّسد العرعار"[7]. وشبيه بالأعراب من البدو الرحل ما يسمّى عادة "أهل البادية" وقد يكون البعض منهم من الأعراب الذين ارتبطوا بالأرض، والتلميحات إليهم في نوازل البرزلي لا تخلو أيضا من توجهات منحازة بل وعنصرية معلنة، فالفساد بينهم منتشروالعلم فيه قليل وهذه النقطة الثانية لا تستغرب فقد ذكر لنا ابن خلدون أنّ العلم مرتبط بالحواضر أساسا[8]. فقد جاء في نوازل البرزلي في غضون الحديث عمّا "يهدى للفقهاء والمفتين رجاء العون فهو رشوة، قلت: ومنه ما يفعل في هذا الوقت من أخذ الجعائل على الفتوى في ردّ المطلّقة ثلاثا ونحوها من الرخص كما يفعله كثيرمن جهلة فقهاء البادية فلا يحلّ ولا يجوز بإجماع". فهل تكون هذه العادة معدومة أو أقل انتشارا في المدن؟ وشهادة أهل البادية فيها أيضا أخذ ورد ولا يكتفي فيها بالقوانين المعروفة في الإسلام في الشهادة. قال البرزلي: "وفي الطرر [لابن عات] عند قوله تجوز شهادة أهل البادية، حكى بعض الشيوخ من المتأخرين من الثقات أنّ أهل البادية إذا شهدوا في حق لامرأة أو غيرها ولم يكن منهم عدل أنّه يستكثر منهم ويقضي بشهادتهم، وشهادتهم في رؤية الهلال جائزة عند ابن القاسم[9] إذا كانوا عدولا". ويضيف البرزلي "وسئل بعض المفتين من ثقات

1998، الجزء الرابع، ص 28.

1 - **نفسه**، ج1، ص 205

2 - **كتاب العدواني**، م س، ص136.

3 - **نفسه**، ص96.

4 - **نفسه**، ص 185.

5 - **نفسه**، ص317.

6 - **نفسه**، ص185.

7 - **نفسه**، ص ص 179-178.

8 -أنظر الباب السادس من **المقدّمة** وخاصة الفصل الثالث منه حيث جاء ما يلي "... العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة" ص ص 779-777.

9 - وهو من أشهر أصحاب مالك وتوفي سنة 806م، أنظر عنه **دائرة المعارف**.

شيوخنا المتأخرين في القرى البعيدة على الثلاثين ميلا أو الأربعين وفيها الثلاثون رجلا أو الأربعون والأكثر والأقل، وليس فيهم عدل مشهور بالعدالة، وفيهم مؤذنون وأئمة وقوم مسمون بالخير غير أنّ القضاة لا يعرفونهم بعدالة ولا يجدون من يعرفهم يجتمعون على الشهادة عندهم في الأملاك والديون والمهور والنكاح وغير ذلك ولا يخالف منهم أحد، فهل تجوز شهادتهم ويقضي بها أم يتركون من غير أن ينظر في أمرهم؟" ولئن مال جل الفقهاء لقبول هذه الشهادة فذلك للضرورة، "ولولا ذلك ما جازلهم بيع ولا تمّ لهم نكاح ولا عقد في شيء من الأشياء".

ويبدو أنّ هذا التشدد في الشهادة مرتبط بتدهور عام وجد في المدن أيضا وجعل مقاييس الشهادة كما ارتضتها أحكام الشريعة الإسلامية تتغيّر نتيجة انتشار الكذب والمجاملة، ففرض نوع من السلوك الرسمي يقول بقبول الشهادة حتى وإن لم يسلم هو نفسه من الفساد والانتقاد"[1].

أورد قاسم عظوم في أجوبته حديثا مطوّلا حول جور القضاة وانحيازهم عن الشرع "حتى غلب الحرام على أموالهم وصاروا من مستغرقي الذمم نظرا لكثرة تعدّيهم على أموال الناس بحيث لا تحصى لهم غرماء في علم الشهود...وقعت بينة على الشرفاء الأشقاء، منصور وأبي بكر وعلي أولاد السيد الشريف المرحوم أبي العبّاس أحمد القرشي شهر القفصي في أوائل جمادى سنة 999هـ/أواخر مارس 1591م بأنّهم من أهل الشرّ والفساد والظلم والعناد وبأنّهم يسعون بطريق الظلم والجور على المسلمين في أموالهم وأعراضهم ودمائهم ويتعصبون بأهل الشرّ والفساد أمثالهم، وردّ الأحكام الشرعية وقلبها على موافقة أغراضهم وكذا الأوامر السلطانية، خارجون عن طاعة الأمير والشرع".

في هذا الوضع المضطرب والمتأزم الذي غابت داخله أبسط مبادئ الشرف والاحترام لدى صفوة المجتمع يبدو سلوك البدو "الهمجي" و"الجاهل" بالأحكام الشرعية، غير مبالغ فيه، بحكم انتشار مثل هذه السلوكيات لدى عموم سكان البلاد التونسية خلال القرن السادس عشر. تعيش البادية كما قدّمها البرزلي في نوازله فقرا مدقع، فهو إذا أراد أن يضرب مثال للفقر أخذ البدوي نموذجا على غرار إثارة مسألة البدوي الذي عنده "كساء واحد ما يجد غيره هل يفرش طرفه للصلاة...؟"[2] ويتمثل السبب في استشراء هذا الوضع المتردي ووفقا لما عرضته أجوبة قاسم عظوم في تعدد الغاصبين والمتعدين على الرعية. ففي محرّم من سنة 998هـ/ 1589م خرج "عسكر من تونس في محلة لاستخلاص حقوق مخزنية من وطنهم المعروف بهم، معهم طائفة يقال لهم التلمود، ولطائفة التلمود هذه رعايا وطن لهم عليهم حقوق عادية أيضا تمنّعوا من أدائها إليهم بطائفة يقال لهم الحنانشة. وخرج أيضا عسكر قسنطينة وبلد العنّاب مع الحنانشة لخلاص حقوقهم أيضا"[3]. كما أنّ البدو غير معتبرين من منظور التزامهم بالأحكام الشرعية: لأنّهم لا يسمّون صداقهم في عقد الزواج "وهو معروف مقدّر لا

---

1 - أنظر

- Idris(H.R), La Berbérie Orientale sous les Zirides : Xe-XII siècle, librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1962, p566-568

- Brunschvig (robert), La Berbérie Orientale sous les Hafsides, op-cit, T2, pp135-138.

2 - **فتاوي البرزلي**، ،م س، ج1، ص 457.

3 - عظوم (قاسم)، **الأجوبة**، م س، ج6، ص275.

يزاد لجمال ولا ينقص لقبح"[1] كما قال البرزلي. وبالرغم عن حدّة هذه المواقف المتبادلة بين الحضر والبدو فإنّها لم تلغ إمكانيات التواصل بينهما وهو ما يبرز خاصة فيما أوردته الفتاوى من قضايا ارتبطت بعلاقات الزواج والمصاهرة بين عائلات بدوية وأخرى حضرية والتي قد تكون في العديد من الأحيان وبحكم الاختلافات في المعاش وفي المبادئ المنظمة للعلاقات العائلية، سببا في العديد من المشاحنات والصراعات والمواقف السلبية بين العائلات بل وبين المجتمعات الحضرية والبدوية. وقد أورد قاسم عظوم في أجوبته مسائل تبرز أنّ الاختلاف بين القانون الشرعي الحضري والقانون البدوي العرفي والتلاعب على هذه الازدواجية في القوانين خاصة فيما يتعلق بالزواج وهو ما يبرز في هذه المسألة التي أرّخها البرزلي في أواخر عام 1002هـ/ أواخر سبتمبر 1594م "رجل له زوجة باقية في عصمته نحو خمسة أعوام وهو قاطن بها بيت الشعر والعمود، لكونه دخل بها عند البادية، ثمّ قدم إليها أبوها بعد ذلك إلى بيت سكناها عند زوجها المذكور وتغلّب على زوجها المذكور وجرحه ورفعها من عنده جبرا وذهب بها إلى وطن بعض الأعراب المتغلبة الذين لا تنالهم الأحكام الشرعية، ومكث بها عند الأعراب المذكورين. ولم يستطع زوجها المذكور خلاصها منهم لتغلبهم، وتمنعت هي عليه بذلك. ثمّ بعد ذلك طلبت من زوجها المذكور بعد قدومها للمكان الذي تناله الأحكام الشرعية فيها، طلبته في نفقتها مدّة غيبتها عند العرب وتمنّعها من زوجها المذكور..."[2]

يبدو من خلال هذه المسألة أنّ الهروب من المقاضاة لا يتطلّب من الفاعل سوى الخروج من المجال الخاضع للأحكام الشرعية، إلى مجال الأعراب الذين يخضعون إلى العرف الخاص بهم والذي لا يطبّق خارج مجال تلك المجموعة. ومسألة التهرّب من القانون الشرعي تبرز أيضا في المسائل ذات الصبغة الاقتصادية حيث أنّه للتهرّب من دفع الضرائب المفروضة على الماشية مثلا ذكر عظوم مسألة "رجل يملك حمار خاف عليه من السخرة في بلده فأرسله مع رجل لمكان عيّنه له على أربعة أميال من بلدهم". [3]

أبرزت بعض الفتاوى التي أوردها البرزلي، الفوارق الكبيرة التي يمكن أن توجد بين المرأة الحضرية ونظيرتها البدوية. فالبدوية تكدّ وتجدّ في العمل، حيث يصبح عقد الزواج في بعض الأحيان نوعا من الإجارة أو العبودية لا يمكن لها التملص منه، بينما تكون حياة الحضرية أكثر رفاها. فقد جاء مثلا فيم أورده البرزلي عما يلزم الزوجة من الخدمة "وكان شيخنا عبد الله الشبيبي[4]، رحمه الله، يحكي عن بعض العصريين من شيوخ شيوخنا أنّه أتته امرأة من صنف الحضر، وكان قاضي أنكحة، تشكو وجع يديها من العجين. فأمر زوجها بشراء خادم تخدمها، وجاءته بدوية تشكو شدّة خدمتها من الطحن وحمل الماء والحطب وغير ذلك من خدمة البادية ومشقّتها فأمرها بأن تبقى معه وتعاشره على ذلك. قال لأنّ نساء البوادي دخلن على ذلك بخلاف هذه. قلت وهل هذا يؤدي إلى إجماع النكاح

1 - **فتاوي البرزلي**، ، م س، ج2، ص 448.

2 - عظوم(قاسم)، **الأجوبة**، م س، ج7، ص95.

3 - السخرة: ما يدفع من الأداء والمكوس. عظوم، **الأجوبة**، م س، ج 7، ص95.

4 ⍰1380م، فقيه قيرواني، أنظر عنه **نيل الابتهاج** للتنبكتي، ص ص 150-149 **والمعالم** للدبّاغ، ص ص -203 204 و**شجرة النور الزكية** لمخلوف ص 225.

والإجازة إن كانت عادة معتادة لا تخلف كما تقدّم للمازري (ت 1141م) في إذا كانت العادة إسكان الزوج مع صهره أنّه نكاح وكراء والله أعلم"[1]. لا شكّ أنّ المرأة في ذلك الزمن كات محجّبة مثلما يبدو ذلك في كثير من الإشارات. لكن يبدو أنّ حجاب المرأة كان يشتدّ بقدر صعودها في السلم الاجتماعي. جاء عن البرزلي "...ونزلت بتونس بعض بنات الملوك وحضر فيه [عقد زواج] شيخنا الفقيه الإمام وشيخنا الشيخ الفقيه أبو القاسم الغبريني[2] فطلب علي عينها فأنكر ذلك شيخ الموحدين رئيس الدولة الشيخ أبو محمد بن تافراجين رحمه الله [ت 1364م] وكان يقيسها مثل بنات القصابين ونحوهم ولولا عمّة له لنكّل به. قال: الصواب في هذا أنّ التعريف كان كاف ممن حضر ويظن به الصدق ومثل الخصيان ونحوهم. وسمعت شيخنا الغبريني المذكور يقول: كنت لما جلست للشهادة بين الناس بتونس واضطررت للتعريف بالمرأة، نسأل من نظن به العلم والاستغفال مثل الأطفال والخدم ونحوهم ولا نجتزئ بما يأتون به من المعرفين خشية الدلسة"[3].

اختلف الموقف من المرأة البدوية مقارنة بالمرأة الحضرية في علاقتها بالمجموعة التي تنتسب إليها بالقرابة العائلية أو من خلال النسب والمصاهرة ويبرز ذلك خاصة من خلال مشاركتها الفعالة في الأعمال البدوية الجماعية وأيضا في مساهمتها الفعّالة في الرحلة، حيث أكّدت المصادر الرسمية الحضرية على هذا الدور الأساسي للمرأة البدوية واعتبرته من الأفعال التي تؤكد جهل المجتمع البدوي بالقيم الشرعية. أمّا في ما يخص المصادر الشفوية التي حفظتها لنا الذاكرة الجماعية فتؤكد على دور المرأة البدوية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية بل والسياسية، كما تصف الدور الأساسي للمرأة البدوية في الحروب فهي تقوم بتحريض الرجال من الفرسان والمشاركين في الحرب للدفاع عن القبيلة. وهو ما عمدت إليه كل من قبيلة عدوان وقبيلة طرود في الحروب المتواصلة التي دارت بينهما والتي حفظتها لنا الذاكرة المحلية للمجموعة والتي وصلتنا عبر تدوينها من قبل الراوي محمد العدواني فقد جاء في هذه المروية وعلى لسان نساء قبيلة عدوان في محاولة لحث رجال القبيلة على الدفاع عن الأرض والعرض " كيف تتركوا أولاد العبيد يأخذوا أرضنا، اتركونا إذن نذهب مع هؤلاء ونصير نساهم"[4] وهو ما أجج لدى المجموعة المحاربة الشعور بالمسؤولية فاندفعوا مقاتلين بشراسة مكنتهم من هزم العدو وإرضاء النساء وصيانة الأرض والعرض. استعملت بالمقابل قبيلة طرود النساء للزيادة في عدد المقاتلين، عبر ارتداء لباس الفرسان واللثام لإخفاء تفاصيل الوجه بغاية بثّ الخوف في صفوف المجموعة المقابلة حتى لا يتعرّف عليها العدو ويستعملها كوسيلة ضغط على المجموعة القبلية المنافسة. ويبرز دور المرأة في الحياة البدوية أيضا من خلال عديد الشخصيات التي ساهمت في بناء مصير المجموعة القبلية، ونستحضر في هذا المستوى ما حفظته لنا الذاكرة الجماعية عبر المشافهة حول شخصية الجازية الهلالية، هذه الشخصية التي وسمتها كل الحكايات التي صيغت حولها بحدة الذكاء والجمال الفائق وخاصة الدور

---

1 -**فتاوي البرزلي**، ،م س، ج 2، ص 357

2 - توفي 1370م، فقيه تونسي خلفه ابن عرفة في خطابة جامع الزيتونة، أنظر حوله **نيل الديباج** ص 73-و **شجرة النور**1 ص 224.

3 - **فتاوي البرزلي**، م س، ج4، ص 203.

4 - **تاريخ العدواني**، م س، ص 101-99-98.

الهام الذي لعبته في تحديد مصير القبيلة التي تنتسب إلها، وهو دور تجاوز في العديد من المواقف دور الرجل، بل كانت لها ميزات الفارس الأمير.

ويبدو أنّ العداوة بين الحضر والبدو متبادلة ولكنّها لا تظهر في المصادر البدوية بصفة مكثّفة لأنّها مصادر شفوية غير مدوّنة، حفظتها الذاكرة الجماعية البدوية وتراجع تأثيرها مع تراجع البداوة وخصائصها داخل مجال المغارب وتغليب الموقف الحضري المرتبط بارتفاع نسب التحضّر وارتباط التدوين بالمصادر الرسمية القريبة من مراكز القرار السياسي الذي كان عموما موقفا مناهضا للبداوة ورافضا لممارساتها. لذلك فإنّ مواقف البدو من الحضر ارتبطت عموما بما تواصل من حكايات وخرّافات عبر المشافهة أو عبر تجميعها وتدوينها. فقد قدّمت لنا مروية العدواني[1] في نسخها العربية الأصلية إشارات عديدة حول مواقف البدو من الحضر ولم نجد ما يؤيدها في المصادر الرسمية التي انفردت بالتركيز على الموقف الحضري الرافض للبداوة في مختلف مستوياتها.

وتمثّل المدينة وسيلة السلطة المخزنية في تجسيد نفوذها وسيطرتها، ومن ثمّة فإنّ مواجهة القبيلة تتخذ طابعا سياسيا، ثمّ إنّ للمدينة شتّى أشكال السيطرة الاجتماعية والاقتصادية على القبيلة المجاورة، فتكون المواجهة تعبيرا هنا عن صراع اجتماعي واقتصادي. تبرز علاقة المدينة غير المتساوية بالقبائل المجاورة عبر عدة مستويات، المستوى الإداري حينما يحكم قائد المدينة القبائل المجاورة لمجال المدينة منطقة نفوذه، ومستوى عسكري عندما تنطلق الحركات والإمدادات من الحاضرة وتعود إليها، ومستوى ديني عندما تكفّر المدينة القبيلة، فتعطي للحاكم بذلك حق استباحة ممتلكاتها. ولعل الأسوار والأبواب التي تميّز المدينة في المجال عن البادية المجاورة، تشكّل في حدّ ذاتها رمزا مجسّدا للسلطة المخزنية، إذ يستعمل المخزن المدينة كمصيدة للسكان القرويين. فقد مثّلت المدينة وسيلة السلطة في السيطرة على البوادي المجاورة لها باعتماد عدّة وسائل مثل المنافسة على وسائل العيش كالأرض والماء.

ويبدو أنّ الموقف المتحامل للمؤلفات الرسمية لم ينطلق ضدّ المجتمعات العربية البدوية داخل مجال المغارب، فقد تعرضت له أيضا وفي فترات سابقة المجتمعات البربرية من قبل المؤلفات العربية المشرقية خاصة منذ الانتشار الإسلامي إلى حدود ظهور مؤلف العبر لابن خلدون، وتعترضنا ضمن هذه المؤلفات بعض النماذج التي أوردها عبد الحميد الفهري[2] في دراسة معمّقة لهذه المصادر. فقد أورد الباحث أنّ ياقوت الحموي (626هـ/1228م) يعتبر أكثر المتحاملين على البربر في كتابه معجم البلدان لأنّه اعتبر "البربر أجفى خلق الله وأكثرهم طيشا وأسرعهم إلى الفتنة وأطوعهم لدعاية الضلالة وأصفاهم لنمق الجهالة ولم تخل جبالهم من الفتن وسفك الدماء قط"[3]. كما يدقق ياقوت الحموي تصوير البربر في مظهر المنبوذين من عامّة المسلمين، حيث يركّز على زيف إيمانهم "وقد حسّن لهم الشيطان النوايا

---

1 - **نفسه**، ص ص 101-98.

2 - عبد الحميد الفهري،"البربر من خلال المؤلفات العربية"، **الكرّاسات التونسية**، تونس ج 45، عدد160-159، 1992، ص122-91.

3 - الحموي(ياقوت)، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، 1977، ج3، ص 329.

وزين لهم الضلالات وصارت طبائعهم إلى الباطل وغرائزهم ضدّ الحق حائلة"[1]. كما برع في تقديمهم في صورة الكفرة المرتدين "فكم ادعى فيهم النبوّة فقبلوه"[2] ولم يتورّع عن تشويههم ووصفهم بالشذوذ المنكر في السلوك الجنسي حيث اعتمد على ما يذكره ابن حزم الأندلسي الذي نسب له كتابا خصصه لفضح تصرفات البربر حيث يقول أنّهم قد: "استباحوا الفروج بدون حق ونهبوا الأموال واستباحوا الرجال"[3]. وسلك المسعودي نفس المنهج في وصف البربر داخل مجال بلاد المغرب "فأما المغرب فيقسي القلب ويوحش الطبع ويطيش اللبّ ويذهب بالرحمة ... وفي أهله غدرولهم خبث ومكر، ديارهم مختلفة وهممهم غير مؤتلفة"[4] وهو اتجاه يتنافى مع ما أورده المسعودي في ذات الكتاب عندما ذكّر بما كتبه حول البربر في مؤلفه "أخبار الزمان"[5] حيث كان أكثر علما واعتدالا.

ولا يقف المصنّفون الذين هزّتهم عصبيتهم ومذهبهم عند الذمّ والشتم للحضارة البربرية بل يجتهدون في البحث عن الأحاديث النبوية لتزيدهم برهانا في تشويه البربر وقد أورد ياقوت الحموي أحاديث تزيد في بشاعة وضعية البربر وجعلهم في أدنى السلم البشري إنسانية حيث نسب إلى الرسول أنّه قال "ما تحت أديم السماء ولا على الأرض خلق أشّر من البربر ولئن أتصدّق بعلاقة سوطي في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق رقبة بربري"[6]. ولهذا فإنّ التحليل يدفعنا إلى أبعاد أعمق من عنصرية الحموي حيث يستوجب التحليل وضع العلامة على العناصر الفكرية التي استقى منها روح نصوصه، ذلك أنّ غرض الحموي في ذمّ البربر وتعمده التبريح في شتمهم تترجم على الفكر السائد من جهة وتكشف عن انطواء الينابيع التي استشف من خلالها أعماق شخصيته وأيديولوجيته، ذلك أنّه لسان حال طبقة واعية بذاتها وبحلفائها وبأعدائها ويسوق التعمّق في تشريح ما أورده إلى الوقوف عند المظاهر التي تبرز في جلّ النصوص المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية بين العرب وغير العرب عندما يتباين الطرفان في الشريحة وطبقة الانتماء. إنّ هذا الرفض للبربر في عمومهم دون تحديد لفرق أو مجموعات أو مجالات بذاتها قد يفسّر الممارسات العنيفة التي اعتمدها العرب تجاههم في مختلف مراحل وفودهم على المجال المغاربي. ذلك أنّ الرفض و"الحقرة" التي تعامل بها العرب الوافدين مع البربر تحيل على هذه المواقف المسبقة وتؤسس لرفض الآخر ولصعوبة حصول التثاقف. لكن هذه النظرة الدونية لسكان مجال المغارب لم تبرز ضمن مختلف كتابات عرب المشرق عموما فاليعقوبي[7]، لم يهتم كثيرا بالبربر في تاريخه حيث لم يخصص لهم أكثر من صفحة ونصف الصفحة من الجزء الأوّل تحت عنوان "ممالك البربر والأفارقة" ويعتبر ما أورده عن البربر في كتاب البلدان من أفضل ما ألفّ حول البربر للتعريف بقبائلهم

---

1 - **نفسه**، ص 329

2 - **نفسه**، ص 330

3 - **نفسه**، ص331

4 - المسعودي(أبو الحسن علي)، **التنبيه والإشراف**، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1948، ص77.

5 - المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار السعادة، ط2، 1948، ص 380

6 - **نفسه**، ص331

7 - اليعقوبي(أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح)، **كتاب البلدان**، تحقيق محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

وخاصة بمواضعهم وأخبارهم وإشارات هامة حول نمط عيشهم وتنقلهم[1].

يعتبر ابن عبد الحكم[2] في هذا المجال، من أكثر مؤلفي المشرق اعتدالا وربّما كان أكثرهم إنصافا للبربر فقد سجّل بكل موضوعية وروى بكثير من الأمانة مختلف الأخبار التي أخذها عن مشايخه وعن الكتب التي توفّرت لديه ولم يظهر أي انحياز لجنسه العربي بل لعلّه يمثل إلى جانب ابن عذاري المراكشي[3] أكثر من ساهم في إنارة التاريخ بحقيقة الصراع العربي البربري[4]. صوّر ابن عبد الحكم انتقال العرب إلى بلاد المغرب وشدّة ولعهم بجمع الغنائم وسبي السكان من مختلف الأعمار ومن كلا الجنسين وهو غالبا ما يؤكد أنّ السّرية أو الجيش حققت أهدافها من السبي وجمع الغنائم ولكنّها لم تحقق أهدافها في الفتح فلا تخلو فقرة من مؤلفه من التركيز على التنكيل بالبربر وطعن كرامتهم وإذلالهم في عمق أوكارهم...وليس من شكّ في أنّ هذه الإهانات والتعديات على أدنى مقوّمات الشخصية والانتماء، كانت السبب الرئيسي وراء شحنة العداء والعنف والغضب التي قاوم بها البربر العرب. فقد تعددت حركاتهم المناهضة للحضور الإسلامي وما وراءه من قمع واحتلال من طرف العنصر العربي ولا تختلف المقاومة البربرية للعرب عن مقاومتهم للرومنة طيلة الاحتلال الاستيطاني ولكن استسلموا في نهاية الصراع وهربوا إلى الجبال والفيافي خاصة عندما استقر رأي الرومان على تحويل مجال المغارب إلى مقاطعات رومانية ولكن هذا لا يعني أنّ قسما هاما من البربر لم يتسرّب ضمن المدن الرومانية وأنّ بعضهم قد وصل إلى اكتساح المواقع السياسية البارزة. وبنفس الصورة والأسلوب تعامل البربر مع العرب، فأمّا الفقراء والضعفاء منهم فقد تراجعوا إلى حيث لا تمتدّ إليهم يد الغزاة أمّا الطبقات الثرية وأصحاب الإقطاع فقد استجابوا بسرعة إلى القانون الإسلامي وإلى الإسلام بالذات واندمجوا في أمصاره ومدنه. وليس من باب الصدفة أن يتحوّل كامل إقليم البربر إلى مقاطعة إسلامية فلم يكن أمام الجموع الفقيرة من منقذ للتخلص من العبودية والحفاظ على أرواحهم وأجسادهم سوى إعلان إسلامهم، فالأسر والسبي والقتل مشروع ويعتبر من أوكد واجبات الجهاد في كل ذي ديانة غير سماوية. وقد كان لابن عبد الحكم باع كبير في رسم لوحة الجبروت العربي على البربر باسم الإسلام والفتوحات وقد سجّل مؤلفه قبل أن تتم عملية التعريب والأسلمة الكاملة ومع ذلك فلم يتردد في الأثناء في التأكيد على تسرّب البربر ممن أسلموا إلى كل حركات المعارضة للسلطة الرسمية خاصة التي تستعمل قيادات غير عربية مثل حركات الشيعة والخوارج وهي أكثر الشقوق التي سمحت بترسّب العنصر البربري إلى الصراع من أجل السلطة داخل الإسلام غير السني، فتحوّل الصراع بين العرب والبربر في أبعاده العرقية والطبقية والحضارية عامة تحت ستار المذاهب الإسلامية[5].

ويذكر ابن خلدون أنّ البربر هم بناة مدن مثل "سبيطلة وجلولاء ومرناق وطاقة وزانة وغيرها من المدن التي خرّبها العرب المسلمين لأوّل الفتح عند استيلائهم عليها"[6] كما بيّن ابن خلدون في نفس

1 - عبد الحميد الفهري، "البربر من خلال المؤلفات العربية"، م س، ص122-91.

2 - ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، الطبعة الأولى، 1920

3 - ابن عذاري ، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، م س، ج1، ص35.

4 - الفهري (عبد الحميد) ، "البربر من خلال المؤلفات العربية"، م س، ص122-91.

5 - الفهري(عبد الحميد)، البربر من خلال المؤلفات العربية، م س، ص 122-91.

6 - ابن خلدون، **العبر**، ج6، ص 212.

السياق عقائد البربر "وكان دينهم دين المجوسية شأن الأعاجم كلهم يدينون بدين من غلبهم من الأمم وكانوا دانوا لعهدهم بما تعبّدوهم به من دين النصرانية وأعطوهم المهادنة وأدوا إليهم طواعية الجباية وكذلك بعض هؤلاء البربر دانوا بدين اليهودية أخذوه عن بني إسرائيل عند استفحال ملكهم"[1] ويختلف صاحب المقدمة في ذكر أنساب البربر مع ابن حزم في كثير من العناصر، حيث يميل الأوّل إلى تقديم البربر بأنساب عربية بينما يقدّم ابن حزم جل القبائل بنسبها البربري[2]. وخلال هذه الفترة الفاصلة بين عصري المؤلفين، تخلّصت الكثير من القبائل البربرية من أنسابها البربرية لمّا تعرّبت وأسلمت وحملت الأسماء العربية وأصبحت بعد أجيال تعرف باسم أجدادها المعرّبين، فتحوّلت مقاومتهم إلى مستوى التناقضات الداخلية بين الدول المختلفة والمتنوّعة المذاهب التي قامت في المغرب وهم في ذلك ليسوا أكثر معارضة من بقية الشعوب ضمن الدولة الإسلامية الكبرى غير العربية بالرغم من الصبغة الصدامية التي عرف بها البربر في التحالف والتآزر مع كل معارض للسلطة المركزية. بيد أنّ ذلك يترجم شعور بالتناقض مع من يمثّل تلك الطبقة وهو وليد كبت دفين انطوى عليه البربر كبقية الشعوب غير العربية نتيجة وضعهم الاقتصادي المتردّي حيث أنّ العرب دخلوا مباشرة في قمّة النسيج الاجتماعي ولم يتعايشوا مع السواد الأعظم من البربر بل إنّ مثولهم في موقع الأرستقراطية المالكة الحاكمة وانتصابهم في مواضع السيطرة والجاه كأيمّة وقضاة وقادة وتجار وصيارفة وإقطاعيين يملكون أجود الأراضي وأخصبها جعلهم في تناقض من حيث تباين المصالح مع عموم البربر وبالتالي النقيض الاجتماعي لهم. وتدريجيا ونتيجة لاندماج هذه العناصر وامتزاجها وتراجع الصراع بين العرب والبربر، أصبح هذا الصراع الاجتماعي والاقتصادي بين البدو والحضر. وهو ما أكدته المصادر اللاحقة لابن خلدون. يبدو هذا التمازج حاضرا أيضا في الاستعمالات اللغويّة حيث بيّنت البحوث الموجّهة لمعيش البربر من التوارق مثلا الحضور المكثّف للألفاظ والمصطلحات العربية في المنطوق البربري[3].

III- العادة أو العرف:

إنّ قناعة المجموعات البدوية بارتباط مصلحتها الجماعية بضرورة حفظ النظام وإقرار الأمن في ربوع البادية هو الذي دفعها إلى التسليم بسيادة العرف البدوي معتبرة أنّ أي سلوك مخالف لهذا العرف، جريمة كبيرة تعرّض المجتمع البدوي للخطر ومرتكبها لأشدّ العقوبات. إنّ نظرة متفحصة للمجتمع البدوي تبرز أنّ فصائله قد عرفت القانون قبل فكرة الدولة[4] وهي أعراف قانونية تتميّز

1 - نفسه.

2 - عند المقارنة بين شجرة نسب البربر حسب ابن حزم وجداول الأنساب من خلال ابن خلدون نلاحظ أنّ هذا الأخير يستحضر أعدادا ضخمة من القبائل البربرية تحمل أسماء عربية ولا نجد نفس هذه القبائل لدى ابن حزم. فبين زمن كتابة جمهرة أنساب العرب لابن حزم في أواسط القرن الخامس هجري وعصر كتابة العبر لابن خلدون في نهاية القرن العاشر هجري ما يقارب الخمس قرون وهي مدّة كافية لأسلمة وتعريب شمال إفريقيا.

3 - أنظر في موضوع حضور اللغة العربية في المنطوق المحلي للتوارق الدراسة التي قامت بها الباحثة:

Hawad (Helene claudot-), " Nomades et Etat, l'impensé juridique ", dans Droit et société, n°15, 1990, pp 229-242.

4 - أبو زيد (أحمد)، "الأنتروبولوجيا والقانون"، **المجلة الجنائية القومية**، المجلد الثامن، العدد الأوّل، مارس 1965، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ص 371.

أنظر أيضا حول هذه المسألة:

بالعقلانية والمنطق ومن هنا أكّدت العديد من الأبحاث الأنتروبولوجية على أنّ هذه الأعراف هي أرقى ما توصّل إليه الإنسان قبل الوصول إلى مرحلة الدولة[1].

يبدو أنّه لا توجد مجموعات بدون دين أو بدون قانون، فعندما نتحدّث عن التنظيم القضائي لبدو الصحراء، نكون إما ضحيّة أحكام مسبقة أو جهل لتقاليد البدو. لا يخضع الفرد في المجتمعات غير الصناعية، دائما للقانون، فالحرية والاحترام والامتيازات التي يتميز بها القضاء البدوي مرتبط أساسا بأفراد المجموعة. فالغريب عن المجموعة لا يمكن أن يدخل تحت طائلة هذا القانون إلا عندما تتوفّر فيه مجموعة من الشروط المتعلّقة بقبوله ضمن المجموعة أو الانتساب لها بالولاء[2]. عندها تتحوّل له كل امتيازات الحماية لفترة وجيزة أو بصفة نهائية حسب المكانة التي منحت له داخل المجموعة، أكثر من ذلك، قد يتميّز بحظوة خاصة، وقد يحصل أيضا أن تخضع المجموعة بأكملها إلى قانون مختلف، وقد يرفض البدوي بعض القوانين ويثور على بعض التصرّفات خاصة عندما تتعلق ببعض الظواهر من الحياة الاجتماعية التي تبدو وللوهلة الأولى غريبة وبعيدة جدّا عن قوانينه وأعرافه [3].

أبو حسّان (محمّد)، **تراث البدو القضائي نظريا وعلميا**، الطبعة الثالثة، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 2005، 893 ص.

1 - إكي وامان، العرف الأمازيغي، نسخة إلكترونية وردت في

http//:iguiwaman.blogspot.com/2014/04/blog-post.24-html?m1=

وأيضا العرف الأمازيغي ، نسخة إلكترونية، ص 1.

https//:fr-fr.facebook.com/AKbrSfhtLshaqAlamazyght/posts?567426866624103/stream-ref5=

يبدو أنّ أقدم وثيقة مدوّنة للعرف الأمازيغي تعود إلى مجال عمالة أشتوكة آيت باها، وتعرف ب"لوح حصن أكادير وجاريف" ويرجع عهدها إلى سنة 1498 حسب ما ورد في كتاب، محمد العثماني **ألواح جزولة والتشريع الإسلامي**، دراسة لأعراف قبائل سوس.

أنظر أيضا:

Larbi Mezzine, (Ancien doyen de la Faculté de lettres à l'université de Kenitra, chercheur à l'Institut des études africaines de l'université Mohammed V de Rabat Maroc), Droit coutumier dans les régions rurales du Maroc, publié dans splendeurs du Maroc, Musée royal de l'Afrique centrale, (Tervuren, Belgique), éd plume, Paris, 1998.

ذكر العربي مزّين أنّ أقدم الأعراف المكتوبة التي خلفها لنا التاريخ تعود إلى القرن السابع عشر. وعموما فإنّ أقدم هذه الوثائق العرفية ترتبط بالمجال البربري بالمغرب الأقصى. أحمد إد الفقيه، "القانون المغربي بين ثالوث العرف والشرع والتشريع" **مجلة المرافعة**، أعمال مهداة إلى الأستاذ محمد بوطالب، منشورات كلية الآداب أكدال بالرباط، مطبعة النجاح، ص ص 1- 10.

نجيب بودربالة وبول باسكون، "القانون والواقع في مجتمع متعدد أنماط الانتاج"، ترجمة زهور العلوي، **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع**، العدد الرابع، 1978.

Elkhatir Aboulkacem, Droit coutumier amazigh face aux processus d'institution et d'imposition de la ligislation nationale au Maroc, Centre National de documentation, Maroc, 2011, 64pages

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed-nom/--normes/documents/publication/wcms-100800.pdf

2 - Chelhod(Josef), Le droit dans La Société Bédouine, Recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins, éditions Marcel Rivière, 1971, p63.

3 - Ibidem.

إنّ العرف باعتباره قانون منظم ومحدد للقواعد العامّة التي تحكم المجتمع سواء فيم يتعلق بالعلاقات التي تقوم بين أشخاصه وجماعاته، أو فيم يتعلق بمظاهر التعاون والتضامن التي بينهم، وما يتعلق بالأسس التي تحكم علاقات هذا المجتمع بالمجتمعات الخارجية الأخرى، فلقد اختلفت الآراء في تعريف القانون أو القواعد القانونية. فرجال القانون يذهبون إلى القول بأنّ وجود القانون مرتبط بوجود مجتمع يؤلف دولة، ويتمتّع بوجود هيئة قضائية تقوم بتنفيذ أحكامها واللجوء شرعيا إلى القوّة كلما احتاجت إلى ذلك[1].

ليست هذه النظرة إلى القانون مقصورة على فقهاء القانون وحدهم، بل إننا نجد مثلا أنّ رادكليف براون الذي يرجع إليه الفضل في إرساء أسس البحث في الأنتروبولوجية الاجتماعية المعاصرة يرى أيضا أنّ القانون بوصفه عاملا من عوامل المحافظة على النظام الاجتماعي داخل نطاق إقليمي محدد، لا يقوم إلا عن طريق ممارسة سلطة القوّة أو القهر أو استخدام القوّة المادية، وذلك لأنّ وجود القانون في رأيه يرتبط بالضرورة بوجود الجزاءات القانونية المنظمة، وهذا يعني في النهاية أنّه يرى أنّ القانون مرتبط بوجود الدولة[2]. على أننا نعثر وفي الجانب الآخر وجهة نظر أخرى حيث يطالبنا "مالينوفسكي" حين نتعرض لدرجة نسق التقنين والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية أو البدائية، أن نأخذ في اعتبارنا كل النظم التي تؤدي نفس الوظيفة التي يحققها القانون في مجتمع الدولة، وذلك بغض النظر عن مدى توافر تلك الشروط الصورية، أو تلك العناصر التي يشترطها القانون والتي لا تتمتع بها التنظيمات القانونية إلا في المجتمع الذي يؤلف دولة. وذلك لأنّه يرى أنّ كل تلك الشروط الصورية ليست على أيّة حال سوى مسائل شكلية لا تغيّر شيئا من طبيعة هذه النظم ووظيفتها في الحياة الاجتماعية[3]. وإلى جانب هذا كله فإنّه ليس من شك في أنّ الباحثين الذين يهتمون بمشكلات التقنين والضبط الاجتماعي في المجتمعات التقليدية القبلية والبدوية خليقون بإبراز تلك الدفعة القويّة التي أعطاها رادكليف براون في سبيل تقدم الأنتربولوجية القانونية، وذلك عندما طالب الباحث بأنّ يتفادى ذلك الجدل الشكلي حول وجود القانون المدني أو الجنائي في تلك المجتمعات القبلية البدوية، أو المجتمعات البدائية بصفة خاصة، وفي هذا الصدد يعطينا راد كليف براون مصطلحين بديلين، حيث يتكلم عن قانون الأخطاء أو الذنوب العامة، وقانون الأخطاء أو الذنوب الخاصة[4] وذلك لأنّه يرى أننا نخطئ كثيرا إذا قصرنا تحليلنا للقانون والعلاقات السياسية في تلك المجتمعات القبلية البدوية في حدود مصطلحات الفقهاء التي تصف الواقع السياسي في المجتمعات التي تتمتع بوجود نظم الدولة الحديثة وصفا تجريديا[5]. وعند دراسة نسق التقنين والجزاء داخل المجتمعات القبلية من خلال طرق تسوية النزاعات التي تنشأ بين الوحدات القبلية أو الثأرية المتمايزة[6]، نلحظ نسبية القانون والمسؤولية الجنائية ونسبية الجريمة

---

1 - أبو زيد(أحمد)،" الأنتروبولوجيا والقانون"، م س، ص 380.

2 - Radcliffe-Brown, " Structure and Function " in Primitive Society, cohen and West, London, 1952, p212.

3 - Ibid, p212.

4- Ibidem.

5 - Ibid, 213.

6 - تعتبر القاعدة العرفية حسب روبير أسبينيون (قائد الشؤون الحربية الإسلامية ومدير المركز الإسلامي للتوثيق والنشر بالإقامة العامّة الفرنسية بالمغرب) أنّ العلاقة بين القبائل التي لا تجمعها روابط هي علاقة عدائية. وهو

والعقوبة، لأن ردّ الفعل الذي يترتب على الاعتداء على القانون العرفي أو العوايد[1] ليس مرتبطا بتحريم الفعل ذاته ولكنّه مرتبط في الدرجة الأولى بنوع الضرر الذي ترتب على هذا الفعل، وبشخصية الفاعل وشخصية من تعرّض للضرر الذي ترتب على الفعل[2]، كما يرتبط بكثير من الأوضاع الطبقية، والمصالح الاقتصادية والبعد الإقليمي والمسافة التي تفصل بين الجاني والمجني عليه. فنحن نجد أننا في النهاية، لا نستطيع الالتزام بحدود فقهاء القانون في تعريف القاعدة القانونية والجزاء في المجتمعات التقليدية

ما بيّنه في بحثه حول عرف قبائل زيّان المغربية. ذكر الكاتب أيضا أنّه لتدوم حالة السلم لابد من وجود الضامن والكفيل، وهو يدعى "أمساي" يتميّز بالنفوذ والثروة حتى يكون قادرا على حل النزاعات بين المجموعات في حال تعلق الأمر بالجرائم والجنايات كما يلعب دورا أساسيا زمن الرحلة عندما تطلب قبيلة ترخيصا من قبيلة أخرى للنزول بجوارها. ويعرّض فشل الكفيل في أداء دوره كل المجموعة التي ينتمي إليها إلى دفع "ثمن العار". بالمقابل تقام العديد من الاحتفالات التي توثّق العلاقة بين قبيلتين تجمع بينهما علاقة الكفل تسمى "طاطا" وهي عبارة عن احتفالية في شكل وليمة تجمع عناصر القبيلتين داخل خيمة كبيرة وبعد الأكل تقوم كل مجموعة بوضع أحذية الرجل اليمنى لأفرادها في شكل مكوّم ثم يقع اختيار واحدة من كل كوم عن طريق الصدفة، يعلن صاحباها التزامهما بعهد "طاطا" ويحملا لقب "أوطاطا" وتتكرر هذه العملية حتى آخر خفين وبعد يومين يستدعي كل "أوطاطا" حليفه لتناول الطعام عنده. روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان، مساهمة في دراسة القانون العرفي الأمازيغي المغربي**، ترجمة محمد أوراغ، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2007، ص 25- 26.

https//:html1-f.scribdassets.com7/p44nq9sjk45lrjh/images23-869/fd6a366.jpg

نشر الكتاب في نسخته الأصلية باللغة الفرنسية تحت عنوان:

Robert Aspinion, Contribution à l'étude du droit coutumier Berbère Marocain (Etude sur les coutumes des tribus Zayânes), 2ème édition, Casablanca, 1946.

1 - العوايد، وهي ما يطلق عليه أيضا اسم "الدرايب" وهي مجموعة القواعد العرفية أو هي مجموعة قواعد القانون العرفي التي تنظم علاقات القرابة والعلاقات الاقتصادية والسياسية في هذا المجتمع. ويرجع أصل هذه العوايد أو تاريخ الاتفاق عليها، والتعهد بالالتزام بها بين تلك الجماعات القبلية، وتطبق هذه العوايد في الصحراء الليبية لدى قبائل برقة ولدى قبائل الصحراء المصرية مثل قبائل أولاد علي التي تتكوّن من عدد من الوحدات العرقية القرابية المتمايزة. وتسكن هذه الجماعات في منطقة الساحل الشمالي الغربي من البحر المتوسط وبخاصة في المنطقة الممتدة من الحدود الغربية لمدينة الإسكندرية إلى أقصى الحدود الإقليمية لمصر في منطقة السلوم مسافة قدرها ثلاثة كيلومترات إلى الشرق من منطقة مساعد على الحدود الليبية. وعلى الرغم من الأصول القرابية والعرقية التي ينتمي إليها أعضاء تلك الوحدات القبلية فإنّهم يرجعون أصلهم الذي انحدروا عنه إلى امرأة تسمّى سعدة الهلالية وهم لهذا يعرفون بالسعادى. وهذا الأصل يفسر التنوع في أصولهم العرقية التي ينتمون إليها ومن هؤلاء ابن بالتبني من أصل غير عربي وكوّن مختلف الأولاد المؤسسين الأوائل للوحدات القبلية الكبرى التي تكوّن أولاد علي السعادى. والموطن الأصلي لهذه المجموعات القبلية هو الصحراء الليبية ثم رحلوا بعد نزاعات عديدة بينهم وبين جيرانهم من بني عمومتهم نحو الصحراء الغربية المصرية لعقد حلف مع إحدى المجموعات القبلية المحلية في المنطقة، تنتفع بمقتضاه مجموعات السعادى بالمأوى والطعام وتتولى مقابل ذلك حماية المجموعات المحلية من الجمعيات من هجمات القبائل المانعة والمحاربة.

محجوب(محمد عبده)، **مقدمة لدراسة المجتمعات البدويّة (منهج وتطبيق)**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص188-187.

2 - قدّم روبير أسبنيون جدولا حدد داخله أنواع الاعتداء والعقوبة التي تسلط على المذنب وهي في مجملها غرامات وعادة ما تحدد بين القاضي والمذنب في عدد معيّن من الذبائح. من ذلك: 2/1 ديّة لفقدان العين الواحدة أو أحد الأطراف أو أحد الأعضاء، بتر أذن واحدة، جدع أنف المرأة. وديّة كاملة لفقدان السمع وبتر الأذنين، وفقدان أكثر من عضوين وتمثّل حصة النساء من التعويض نصف ما يتحصل عليه الرجل. روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 39- 40 و51 -57.

حيث يعتبر العنصر الشكلي والعنصر الإقليمي من العناصر الأساسية في تعريفهم للقاعدة القانونية، في حين تفتقر إليها القاعدة العرفية[1]. وتنص مواعيد العوايد أو القانون العرفي على أنّ القاتل وأقاربه ينزلون على بيت من البيوتات المجاورة، على أن يسير المنزول عليه بوفد من أعيان القبيلة "جبرانية"[2] لأهل القتيل لكي يتفقوا معهم على شروط وتعهدات تمنع التعدي على النزيل وتحفظ الأمن العام[3].

ويبدو من الصعب لدى البدو في بعض الأحيان الفصل بين ما هو قضائي مما هو أخلاقي، فطريقة العيش ومعرفة كيفية العيش في قانون العادات والممارسات الدينية، كمسألة ختان الأطفال مثلا، التي يمارسها المسلم العربي على أساس الانصياع لأوامر الشرع الإسلامي، بينما لا يوجد في القرآن ما يشير إلى ذلك نهائيا[4] وهي من العادات الإجبارية والمتجذّرة في التقاليد. من خلال العرف، يبدو أنّ الخوارق أو الغيبيات لا تمثّل قاعدة هامة مثلما يحدث عادة في مجمل القوانين المرتبطة بالشرائع والأديان. يبدو مجانبا لواقع الأمور أيضا الإدعاء أو الزعم أنّنا أمام قانون وضعي، عند التطرّق للقانون العرفي، لكن بالطريقة التي يعمل بها هذا القانون يبدو بعيدا عن المقدس وعن الشريعة الإسلامية التي جاءت من بعده[5] رغم أنّ بعض القوانين العرفية تأثّرت بها. إنّ تحليل معمّق للمسألة يمكن أن يوصلنا إلى وجود بعض الجوانب الدينية التي يمكن أن تكون هامّة في فترة الوثنية العربية. فـ"العارفة" مثلا مصطلح يراد به القاضي عند البدو[6]، وهو يبدو في علاقة ايتمولوجية مع العرّاف في الفترة الإسلامية، فالمهنة التي يمارسها أقرب إلى التحكيم منها إلى القضاء، فهو يقدّم لنا كوريث للحاكم[7].

1 - محجوب(محمد عبده)، **مقدمة لدراسة المجتمعات البدويّة**، م س، ص188-187.

2 - الجبرانية نسبة إلى فكرة جبر خاطر العائلة المنكوبة والتوسّط للمذنب. وهي عادة ما يزال معمول بها لدى المجموعات الريفية عند محاولة حل النزاعات التي تحدث داخل المجموعات المكونة للدوار أو بين دوّار وآخر في كل ما يتعلق بالخلافات حول المسائل العائلية والاقتصادية والمجالية أيضا. وعادة ما يطلق على هؤلاء تسمية الجماعة أو الميعاد والذي لا يردّ لهم طلب عادة، بحكم وجاهتهم ضمن المجموعة التي ينتسبون إليها ومن يردّهم خائبين يلام ولو كان على حقّ.

3 - محجوب(محمد عبده)، **مقدمة لدراسة المجتمعات البدويّة**، م س، ص188-187.

أنظر أيضا: روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 57 وما يليها حيث قدّم الكاتب توصيف ضافي لكيفية التسوية وأهم المراحل التي تمرّ بها عملية الاتفاق بين عائلتي القاتل والضحيّة.

4 - Bousquet (L.H), L'Ethique sexuelle de l'Islam, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, ed2, p 88.

5 - Ibid, p67.

6 - العارفة ترادف أيضا مصطلح الجماعة في العرف المغاربي لبعض المجموعات البدوية للدلالة على أعضاء المجلس المنظم لحياة المجموعة والذي تأخذ في إطاره أغلب القرارات ذات العلاقة بمجموعة قبلية معيّنة وهي تسمية نجدها لدى القبائل العربية والبربرية على حد السواء، . روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 24. ذكر نفس الكاتب أنّ "أيّ شخص بالغ وجسور، فاضل ونبيه، ميسور ومعروف بجوده يمكن أن يصير عضوا في الجماعة العادية، وما يناله الفرد من تقدير هو الذي يمنح له صفة صاحب الشأن، إذ لا وجود لوجها الحق بل هو ببساطة أمر حاصل. كما يمكن أن يكون عضوا في الجماعة المراهقون والمعتلون، بل وحتى الغرباء، يكفي أن تتوفّر فيهم النعوت المذكورة سلفا...ولا تكون العضوية في الجماعة أمرا وراثيا،...ويمكن للابن أن ينتمي لنفس جماعة والده... كما ترفض رفضا باتا تمثيلية النساء في الجماعة " **نفسه**، ص 18.

-7 Chelhod(Josef), Le droit dans La Société Bédouine, op-cit, p68.

لا توجد لدى المجتمعات القبلية في بلاد المغرب مؤسسة قضائية مستقلة تحفظ القانون وتقاضي المذنب بل إنّ هذه المهمّة كانت من مشمولات سلطة "الجماعة" فكل النزاعات تطرح أمامها ويحق لها أخذ القرار المناسب بما

يُلزم الشاهد- لدعم الحقيقة ونبذ الكذب- أن يحلف اليمين اعتمادا على القرآن أو بكلمة الله أو على قبر أحد الصلحاء... يبدو إذن أنّ العرف أيضا يعتمد على حكم الله[1]. ويبدو تأثير المقدس على العرف واضحا، كما يبدو أنّ للعرف قاعدة دينية رغم أنّ هذه القاعدة تراجعت الآن والاعتقادات التي يمكن الاعتماد عليها أهملتها الذاكرة. والعرف كما يمارس اليوم لا يخضع إلى تعاليم جدّ مقدس أو صالح قديم أو رسالة بطل حضاري له علاقة مباشرة بعالم السماء، هذه القوانين ذات الأصل غير المعروف تبدو لا علاقة لها بعالم المثل أو عالم الغيبيات، عكس الشرع، العرف لا يحاسب على أخطاء الأفراد أو الجماعات إلا داخل المجموعة القبلية التي ينتمون إليها هؤلاء[2]. يعتمد رجل القانون الإسلامي على النصوص الشرعية القرآنية، بينما يبدو رجل القانون العرفي مستقل عن النصوص الدينية، فهو ينفّذ نفس الحكم مهما كانت طبيعة أو ديانة الفرد[3]. إنّ استقلالية العرف عن السلطة السياسية تميزه عن الشرع، فإن كان ممثلي الشرع يعيّنون من قبل السلطة ويتقاضون أجورهم من خزينة الدولة، فإنّ العارف أو الحاكم أو الوكيل مهمته شرفية لا يتقاضى عليها مقابل مادي[4] والمهام المقدمة من قبله يتحمّلها المتحكمين، لأنّ قراراته لا تكون عادة محل نقض. ويتم اختيار الحاكم من قبل القبيلة، لذلك فإنّ القاضي البدوي ليس في حاجة إلى الخضوع إلى السلطة السياسية بل إلى المجموعة التي اختارته لتطبيق القانون وحفظ الأمن، ويقع اختياره ليس بحكم منصبه ووظيفته بل بحكم وضعيته داخل المجموعة إلى جانب كفاءته[5].

على نقيض القانون الشرعي يبدو القانون العرفي قابل للتغيير عبر الزمن ليتلاءم مع التغييرات التي تحدث داخل المجتمع القبلي فقد أورد "روبير أسبينيون" حول تنظيم الحياة العائلية أنّه "منذ

يتلاءم مع الذنب المقترف كما يحق لها تعيين حاكم ليقوم بالتحقيق في القضيّة ثم عرض المسألة على المجلس ولا تكون قرارات المجلس محل نقض. روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 24.

1 - من القضايا التي يقع فيها الالتجاء إلى اليمين مسألة الخيانة الزوجية لدى قبائل زيّان حيث يلزم المتهم أن يؤدي اليمين ويقاسمه في اليمين عشرون فردا من بينهم خمسة من أقاربه. وأيضا في حالة الاغتصاب حيث يطالب المتهم بأداء اليمين فيحلف عشر مرّات بتثبيت إنكاره، **نفسه**، ص58.

2 - إنّ الأخطاء التي ترتكب في حق القبيلة من قبل فرد أو مجموعة أفراد في مجال الرعي وتقسيم المياه والأراضي الزراعية تسوّى من قبل الجماعة في شكل عقوبات غرامات من ذلك تقديم الولائم في خيمته لصالح المجموعة- روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 20. كما أنّ الأخطاء التي ترتكب بصفة فردية لا يتحمّل وزرها الفرد بل العائلة التي ينتمي إليها حيث يتحمل أعضاء العائلة العقوبة المستحقة بشكل تضامني، كدفع الديّة مثلا فإن عجز المذنب عن دفعها تتحملها العائلة، **نفسه**، ص 25.

3- Chelhod(Josef), Le droit dans La Société Bédouine, op-cit, p 70.

4 - روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 18. لكنّ هذه المجانية لا تبدو مطلقة لأنّ أعضاء الجماعة يتمتعون ببعض الامتيازات المادية والمعنوية. أنظر حول هذه المسألة نفس المصدر والصفحة وما يليها.

-5 Chelhod(Josef), Le droit dans La Société Bédouine, op-cit, p 71.

يراعى في اختيار الحكام في قبائل زيّان، الذين يطلق عليهم أيضا تسمية الوكلاء السن والوجاهة والنفوذ داخل المجموعة وهي نفس المقاييس التي يقع بمقتضاها اختيار أعضاء مجلس الجماعة فقد أورد روبير أسبينيون: "عادة ما تعرض الأطراف المتنازعة الخلاف الذي يفرّق بينها على أنظار شخص أو مجموعة أشخاص تختارهم القبيلة ولا تكون قرارات هؤلاء الحكام موضوع نقض. "إنّ الوكلاء المنصبين هم المكلفون بالعمل على احترام هذه الأحكام. ويختار الحكام (إنحكامن بالأمازيغية) من ضمن الأشخاص المسنين والمؤثرين أو النافذين". روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 24.

أربعين سنة على وجه التقريب كان الرجل الذي تنتزع امرأته من قبل الغير يتسلم أربعين بقرة كجبر على الضرر، وذات يوم أعلن القائد الأمازيغي موحي وحمو[1] وهو يعمل على تسوية قضية خيانة زوجية كل من لقي امرأته في حالة تلبّس بالخيانة، لا يسعه إلا قتل عاشقها وهكذا تتحقق العدالة. هذه القاعدة عدّلت أيضا في أيّامنا هذه (أربعينات القرن العشرين تاريخ تدوين الكاتب لمصنّفه): على العاشق أن يدفع لزوج المرأة التي ضبطت متلبّسة مائة ريال نقدا كجبر على الضرر، وأن يقضي عقوبة حبسية تقدّر بستّة أشهر"[2] . وإجمالا فإن الوظيفة القضائية لدى البدو لا يمكن اعتبارها نوع من القطيعة مع السلطة السياسية التي تتعايش معها. وهو ما قد يفسّر القطيعة بين القضاة الحضريين والعرف البدوي واعتبارهم للمجال البدوي مجال جاهل للأحكام الشرعية بسبب انتشار أحكام العرف التي قد تتصادم في العديد من الأحيان مع الأحكام الشرعية. وتمثل المدينة دار الإسلام بداية لأنّها مكان لاحترام القانون الشرعي "مجال يطاله الشرع"، كنقيض لمجال الريف أو الأعراب البدو، مجال العادات القبلية "بلاد العرب الذين لا ينالهم حكم ولا تجري بينهم أحكام الشرع"[3]. إن أهمية التخطيط الدائري للمدينة يحيل على ضرورة تعريف المدينة مثل امرأة، وبأكثر دقّة كأمّ. مصطلح "أولاد المدينة" يعتبر رمزا وله معنى ومغزى انطلاقا من ذلك وهو يعني كل فرد ولد داخل المدينة وينتسب إلى عائلة مدنية منذ زمن بعيد وهو يقابل مصطلح "العروبي" أو البدوي وهو يتعدى البعد الإيديولوجي[4]. المدينة انطلاقا من ذلك تمثل كل الأماكن الدائرية الحاملة للمسلمين، إنّه مجال نلجئ إليه للسكن كما تمثّل المرأة السكينة، إنّه الداخل الذي نجد فيه السكينة التي يجسدها حضور القانون في مستوى أوّل[5]. بيت الإسلام، المكان الذي يلجأ إليه الإسلام من خطر وتهديدات "الجاهلية"، التي لا تعني فقط العالم الريفي أو البدوي خارج إطار المدينة، على اعتقاد أنّ العرف والعادات البدوية سابقة للإسلام، إنّه جاهلية تواصلت بمنطقها الداخلي، كمصطلح العرف تبعا لذلك يحيل على الجهل السابق للإسلام، الجهل المتواصل والذي أصبح مرتبط بحيّز جغرافي واجتماعي محدد تحاول المدينة من خلال انغلاقها وأسوارها التصديّ لإمكانية تسرّبه.

وفي المقابل يمثّل العالم البدوي، خارج حدود المدينة، مجال لعادات القبائل السابقة للإسلام، في هذا المعنى يمثل جاهلية قادرة على الصمود[6]. مجال غير القادر على أن يتفقّه، والمرأة الريفية مثلا محرومة من الإرث، بل هي في حدّ ذاتها تمثل شيء يمكن وراثته داخل مجال سيطرة القوانين الأبوية وبحكم سيطرة العرف رغم أنّ القانون الشرعي يمكنها من حق الملكية والإرث.[7] وتشكل المدينة في

1 - موحى وحمو الزيّاني كما قدّمه الكاتب هورئيس كل قبائل زيّان ثم امتد نفوذه إلى القبائل المجاورة بمباركة السلطان الحسن. **نفسه**، ص 21.

2 - **نفسه**، ص ص 23- 24 يبدو من خلال نفس المصنّف أنّ "الجماعة" هي التي تقرر تعديل القانون العرفي في أيّ مجال، **نفسه**، ص 20.

3 - **فتاوي البرزلي**، م س، ج1، ص 146.

4 - Dialmy(A), Logement, Sexualité et Islam, op-cit, p50.

5 - Ibid, p50.

6 - Ibid, p 51.

7 - Ibidem.

المنظومة الإسلامية، ومثلما شدد على ذلك جاك بيرك، مجال الإيمان والقانون مضيفا أنّه في السوق البدوي تعتبر العادات التي تضبط العلاقات بين الأفراد وبين المجموعات غير قانونية أو خارجة عن القانون. فالمدينة هي القانون كما أنّ البادية هي الشعر[1]. وتتجلى المدينة نتيجة لذلك كأنوثة مولودة مقابل جاهلية البداوة المتجذرة، لكنّها أنوثة عنيفة وذكورية نوعا ما. في هذا الدور الأساسي للنضال ضدّ الجاهلية تتحوّل المدينة إلى "سيف" يغزو و"قلم" قانوني في حربها ضد الأرياف الانقسامية، ثمّ إلى سلطة مركزية تتحد مع الإسلام، في حين يتحوّل "العروبي" أو "البدوي" المتناثر مخلوقا جديدا في المدينة، بعد تمكّن المدينة من السيطرة على مجال نفوذه[2].

رجل المدينة الحديثة هو ذلك القادر على استهلاك نساء غير معروفات جنسيا، والذي يستوفي كل حظوظه مع النساء دون أن يترك أي مجال للحشمة التقليدية، الرجل الذي ينظر ملئ عينيه، وهذا التصرف مرفوض من قبل المجال البدوي وأيضا في المدينة التقليدية، حيث تربط بين جميع الأفراد روابط الدم والقرابة، وحيث يعيش كل فرد تحت ناظري الآخرين[3]. وحسب فاطمة مرابط [4] النساء ينقسمن عند الرجال إلى ثلاث مجموعات: إناث، زوجات، وقريبات، النوع الذي يشتهيه الرجال وينبذونه في آن هو الإناث، أي كل امرأة ليست زوجة ولا قريبة[5].

أما عن طريقة تنفيذ هذه القوانين فهي تبرز الاختلاف بينها وبين الشرع الإسلامي، فالدين لا يحتلّ مكانة هامّة في نسج العرف البدوي بالمقابل نجد أنّ الالتزامات الأخلاقية تلعب دور هام مثل الواجبات تجاه اللاجئ والجاروالسائح... وهي مرتبطة بتمثّل البدوي لأخلاقياته ولا تأخذ على أساس قضائي مثل حماية الضعيف والقريب[6].

لا يوجد قانون يجبر البدوي على ذلك سوى أخلاقياته وشرفه، بالنظر إلى أنّ مخالفته لهذه الأخلاقيات لا تعرّضه للمحاكمة، ولكن يتعرّض لتجاهل المجموعة له، فيفقد بذلك امتيازاته المرتبطة بالتحالف والزيارة والمصاهرة والمرافقة ويصبح على هامش المجموعة التي ينتمي إليها ولا يستعيد مكانته هذه إلا بالقيام بأعمال يثبت من خلالها شهامته وكرمه من جديد. وهكذا يبدو أنّ خرق الأعراف المتعلقة بالشرف يتسم بأكثر جسامة من الأعراف المتعلقة بالمكاسب والاعتداء الجسدي. إنّ العرف، بوصفه قانون البوادي يملك جذور متعددة ومختلفة، مما يعطيه مجال شاسع للتطبيق. فالعرف في

1 - Berque(J), L'Intérieur du Maghreb, op-cit, p 48-49.

2 - Dialmy(A), Logement, Sexualité et Islam, op- cit, p52.

3 -Ibid, p65.

4 - Mrabet (F), La femme Algérienne, Maspero, 1969, p28.

حسب مرابط، تقسّم النساء عند الرجال في المدن إلى ثلاث مجموعات وهي: الإناث، الزوجات، والقريبات، والنوع الذي يشتهيه الرجال وينبذوه في ذات الآن هو الإناث، أيّ كل امرأة ليست زوجة ولا قريبة. وفي بحث قام به كل من جمال بن طاهر وبول بسكون Pascon حول الشباب المغربي في المجال الريفي، أكدّا أنّ 78% من الشباب الريفي يحلمون بالعيش في المدينة لأسباب جنسية.

Pascon(P), et Ben Tahar(J), ce que disent 296 jeunes ruraux, BESM, juin 1969, n112, p 63.

5 - Dialmy(A), Logement, Sexualité et Islam, op- cit, p65.

6 - روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 70-64.

معناه العام والواسع هو نتاج مجموعة من الالتزامات الاجتماعية التي تمسّ تقريبا مختلف خصائص ومميزات الحياة، يعني نسق من العادات قوانينها محفورة في الذاكرة الجماعية، لا تبرز هياكل مختصة بقدرما تختزل حكمة القدامى. بالطريقة التي يشتغل بها العرف إلى اليوم، يبدو أنّ عديد المجالات قد خرجت عن طائلة هذا القانون الشامل، تحت تأثير التشريع الإسلامي. رجل القانون العرفي ليس له أن يتدخّل في علاقة الفرد بالمقدّس، فهو غيور على مبادئ البداوة، ومهووس بشرف المجموعة، فكل رئيس عائلة مطالب بتنظيم الاختلافات التي تطرأ داخل إطار عائلي. لحل المشاكل داخل هذه المجموعة الصغرى يقع الالتجاء عادة إلى كبير العائلة وليس إلى شيخ القبيلة على غرار الابن الأكبر أو العمّ أو ابن العمّ...وشرف هؤلاء يشمل إذا ما تجاوزنا طابعه الفردي غيره. هذا النوع من القوانين العرفية يطلق عليها الأعراف الخاصة[1]. ينظّم العرف، عند ممارسة العلاقات بين الأفراد المكونين للمجموعة، فهو يعرّف بالتزامات كل فرد، وأي خلل يستوجب بالضرورة تدخل "الجماعة" أو الرجال الكبار، أي المسئول الرسمي على سنّ القوانين وتنفيذها وحمايتها[2]، رغم غياب مؤسسات مختصة تحمي هذه القوانين وترافق مختلف مراحل تنفيذها[3]، فإنّ المجتمع بأكمله يعتبر الحامي لهذه القوانين والحريص على تنفيذها والخضوع لها. وتعتبر التقاليد والعادات كالممارسة الدينية أفعالا واعتقادات متجذّرة في القدم ومقبولة من الكلّ وتجاهلها قد يؤدي إلى العقاب. نحن لا نعرف جذورها ولكن عادة نرجع ذلك إلى الجدّ الأوّل أو إلى أحد الأبطال.

وعموما يصعب تحديد مساهمة الفرد في بناء هذه القوانين، في العديد من المجالات تكون المجموعة مجبرة على تقبّلها بصفة تلقائية كحاجة حياتية أو أساسية، مثل الضيافة والتزاماتها عند البدو[4]، فتتحوّل إلى عادة بتكرار تجارب القدامى. ومن الخطأ تجاهل دور الفرد في خلق هذا الأثر الجماعي، فالعادات الاجتماعية لا نعرف اسم أوّل من ابتدعها ولكننا لا يجب أن نتجاهل دور من لحقه في تعديلها. فـ"العادة" هي طريق في السير يمكن أن يكون من نسج الأفراد لكنّها لا تعطي قيمتها إلا من خلال إمكانية تطويعها، أيّ عندما تقبل من المجموعة وتتبنّاها الأجيال القادمة. إنّ الملهم للعادات هي المجتمعات في حدّ ذاتها، من خلال الحياة الجماعية أو في إطار المجموعات التي تتطلب وجود قوانين تنظم العلاقات فيم بين أفرادها. ويبدو الفرد وتحت تأثير الحاجة قادر على اكتشاف الطريقة المثلى لذلك. فرغم صلابتها الظاهرة، تتميّز العادات بنوع من الليونة، فهي تطوّع وتتماشى مع التحوّلات التي

---

1 - **نفسه**، ص 73.

2 - عادة يطالب شيخ القبيلة بحماية العرف وتطبيقه، ويلقّب شيخ القبيلة لدى القبائل الأمازيغية وخاصة قبائل زيّان بالجاري وهو مصطلح عربي كثير الاستعمال، وفي أسفل الهرم القبلي بوجد على رأس كل قرية أمغار يعيّن من قبل شيخ القبيلة وباقتراح من الجماعة لمدة سنة ويقع تعيينه في فصل الربيع تزامنا مع وفرة الإنتاج الحيواني من حليب ومشتقاته، ويعبّر الجماعة على اختيار أمغار من خلال دسّ حزمة من العشب في حجره قائلين خذ عشبنا معك، ولهذه العملية رمزية كبيرة لدى القبائل تحيل في الآن على الاعتقاد بأنّ العشب يحمل لون الخضرة التي توحي بالفال الحسن وعلى الرخاء والوفرة والثراء وأيضا التأكيد على زوال هذا المنصب المرتبط بذبول العشب وجفاف المرعى. يلعب أمغار دور الوسيط بين الشيخ والمجموعة القبلية التي يسوسها، روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص ص 21- 22.

3 - حول قبائل زيّان ذكر روبار أسبينيون أنّه لم يكن لها "قوانين مسننة ولا قضاة مهيئين لتنفيذها"، **نفسه**، ص 24.

4 - **نفسه**، ص ص 28-27.

ترسم الواقع وتتماهى تدريجيا مع المقتضيات الجديدة للمجموعة أو المجتمع وهو ما يفسّر تواصل هذه العادات وبقائها وإن لم تتوفّر لها هذه الخصائص فإنّها ترسم فناءها برفضها من قبل مستعمليها، وهو ما يحدث اليوم مع البدو الذين قبلوا بوضعية نصف حضر، للوهلة الأولى كل شيء يبدو عتيق بالنسبة للمشاهد، لكن فعليا العرف يتحوّل ويتماهى ويتناسق مع الحاجيات التي أفرزها الاستقرار. فالضيافة والكرم يتواصلان ولكن لا يتجاوزان، حق ابن العم على بنت عمّه، لا يحترم حق العمّ في أن يزوّج ابنته حسب رغباته، بعد أن يطبق العرف ويصبح عرفا معروفا من الكل، ليس فقط لدى المجموعة التي أنتجته بل يتجاوزها إلى عديد العناصر التي انضمت بصفة أو بأخرى عبر الاندماج المؤقت أو النهائي من خلال آليات التحالف والجوار واللجوء والحماية[1]. ولا يطبق القانون العرفي على المجموعات غير المنتسبة للقبيلة خاصة من الحضر لذلك فإنّ خرقهم للعرف لا يجعلهم في وضعية الأعداء كما هو الشأن بالنسبة للبدو. إذ يبدو أنّ الفرد ليست له قيمة إلا داخل المجموعة التي ينتسب إليها، فالعرف لا يضمن له حقوق خاصة، بل إنّ الاحترام الذي يتمتع به له علاقة بقوّة المجموعة. لذلك فإنّ المسؤولية مرتبطة بالمجموعة حتى وإن كان الخطأ فردي، فإنّ العقوبة التي تمس الفرد تتجاوزه إلى المجموعة مثل جريمة القتل التي يتجاوز ثأرها القتل إلى علاقاته داخل المجموعة حتى الفرع الخامس وكل ممتلكات المجموعة تصبح في خطر ومباحة للثأر لمدة ثلاث أيام من تاريخ الجرم[2]. كما أن العرف كقانون يتميز

---

1 - Chelhod (Josef), Le droit dans La Société Bédouine, op-cit, p 85-86.

قدّم روبير أسبينيون في عمله حول قبائل زيّان أنّ العائلة البدويّة تتكوّن إلى جانب "الأجداد والآباء والأمّهات والإخوة والأخوات والأعمام وأبناء العم والأحفاد...من أبناء وقع تبنهم والأطفال المزدانين من النساء والعازبات والرجال المتزوجين من نساء العائلة، روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص 77

الحماية: هي العلاقة التي تجمع بين قبيلتين تمثّل القبيلة الحامية واحدة من القبائل القويّة والكبيرة والمجاورة للقبيلة المحمية أو الطالبة للحماية والتي تتمتع بمقتضى هذا الاتفاق بحريّة التنقل من قبيلة إلى أخرى وحريّة تبادل المنتجات وخاصة إمكانية الاعتماد على سند قويّ زمن الحروب والصراعات. ويتم هذا الاتفاق بين الطرفين من خلال طلب القبيلة الطالبة للحماية من خلال الجماعة الممثلة لها وتعيين كفيل من القبيلتين عادة ما يكون شيخ القبيلة ويبرم العهد شفويّا دون اللجوء إلى القسم وتمنح خلال الاحتفال مجموعة من الهدايا من القبيلة المحمية نحو القبيلة الراعية، وتتواصل هذه العادة في الأعياد لتوطيد العلاقة التي تربط القبيلتين. ثم يقع تبادل العمائم والعباءات بين الكفيلين أو الشيخين. وفي حالة نكث العهد من أحد الطرفين يقع وضع العمامة في الوحل ثم تعلق على عصا من قبل كفيل القبيلة الضحيّة ويصبح "هذا رمز الخونة" كما يمكن أن ينتهي العهد باتفاق بين الطرفين. أمّا مدة الحماية والتبعية فتحدد من خلال الاتفاق بين الطرفين. روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص ص 65-64.

تمنح الرعاية أيضا لفرد أو مجموعة أفراد يطلبون الرعاية ويتم ذلك من خلال نحر ثور أو خروف أو نعجة حسب الوضع الاجتماعي أمام خيمة الشخص المطلوب منه الرعاية والذي يطلق عليه عادة العاطف أو الراعي وعادة ما يقبل هذا الأخير الطلب ويقوم بإيواء الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين طلبوا العطف والحماية ويعد بالرعاية مهما كانت الظروف. وقد تعوّض الذبيحة بقالب من السكّر أو من خلال المسك بثدي إحدى النساء المقرّبات من الحامي وهو ما نجده خاصة لدى القبائل البربرية، ولا يحق لأفراد نفس القبيلة طلب الحماية من بعض. أمّا عن موافقة الراعي فتبرز من خلال بعض الإشارات التي يقوم بها كلمّ أصابع اليد والمسح على رأس طالب الحماية وتتواصل الحماية مدى الحياة وتشمل طالب الحماية وعائلته وتصبح إلزامية في حق الأبناء القصّر حتى سنّ الرشد. **نفسه**، ص ص 68-66.

2-Chelhod (Josef), Le droit dans La Société Bédouine, op-cit p 89.

خصصنا جزء ضمن البحث في سجل القيم للثأر.

بصبغته الإنسانية من خلال إعانة الفقير واللاجئ والمسكين، وصل إلى درجة من التميزلم تصل إليها مجتمعات متقدمة وصناعية في المجالين القضائي والاجتماعي. يجب الاعتراف بأنّ العرف البدوي رغم ما يظهره من عتاقة يتضمن جزء كبيرمن العدالة الاجتماعية[1]، وهذا الاستنتاج وحده يمكن أن يطيح بالكثيرمن الاختلافات أو الأفكار الخاطئة حول النظام القضائي العرفي العربي الصحراوي.

وحسب نظرة علماء الاجتماع يبدو أنّ التطوّر الإنساني يترجم من خلال عديد العلاقات التي ترتبط بالمبادئ العامّة للقانون الطبيعي في مرحلة بروزه لدى المجتمعات العتيقة. فقد مثّلت هذه المبادئ العامة الأساس لتطوّر أغلب القوانين المنظمة للمجتمعات. ذلك أنّ القانون العرفي استطاع الصمود في التشكلات العصريّة للقانون والمنظومة القانونية للتيّارات السياسية. من خلال هذه النظرة يبدو أنّ العرف هو الذي أوجد مختلف هذه القوانين بل ونجح في جعلها تعمل وتنجح. يبدو واضحا مثلا الفارق بين شيوعية البدو وشيوعية الاشتراكية، لكن هذه الفوارق تكون أكثر وضوحا في مستوى تطبيق المبادئ منها على مستوى المبادئ نفسها، لذلك كانت نتائج التجربتين مختلفة، لكنّهما يلتقيان في مبدئ التضحية بطموحات الفرد لحساب مصالح المجموعة في محاولة لتحقيق العدالة الاجتماعية[2]. ويبرز هذا التواصل لمعاش البداوة كمقابل لمعاش الحضرمن خلال صمود العادة والعرف لدى هذه المجموعات البدوية أمام تأثير القانون الشرعي.

IV- الفروسية:

ارتبطت أوّل استعمالات الحصان بحياة الترحال البدوية، فقد التجئ البدوي في محاولته المحافظة على ماشيته إلى التنقل من منطقة إلى أخرى في إطار دورات موسمية منتظمة حسب المواسم، ولم يكن بإمكانه التنقل على مسافات طويلة دون التعويل على بعض الحيوانات مثل الحصان أو الجمل. وبما أنّ هذه الهجرات عادة ما تكون منظمة تفاديا للأخطار، فإنّ البدوي مطالب بالانضباط وترويض ماشيته، ذلك أنّ تحركّ القافلة البدوية يشبه إلى حد ما تحرّك الحملات العسكرية، لذلك يتمّ تدريب المجموعات التي تمارس الهجرة على الحرب وفي هذا المستوى يلتقي جانب الفروسية مع حضور البأس والشدة والتدرّب على الصدام والمواجهة وممارسة فنون القتال والحرب[3].

ساهم تدجين الحصان في جعل البداوة ممكنة وسهلة بالنسبة للبدوي، فأوّل أنواع الخيل التي وقعت تربيتها[4]، لم يكن بوسعها إلا حمل الفرسان الذي يركبونها. فقد تعين لجرّ عربة بعجلتين استعمال أربع خيول[5]. وتطلّب الحصول على حصان قادرعلى حمل فارس نصف مجهّز أكثرمن مليون

---

1 - وهو ما يظهر مثلا في العلاقة التي تربط بين الراعي وطالب الحماية والتي تكون مجانية ويطالب من خلالها الأوّل بدفع الأذى عن الثاني فيم يتعلق بالأخطاء التي اقترفها قبل ابرام عهد الرعاية إلى جانب أداء ديونه من أداء ديّة. روبير أسبينيون، **أعراف قبائل زيّان**، م س، ص ص 69-68.

2 - Chelhod (Josef), Le droit dans La Société Bédouine, op-cit, pp 92-93.

3 -Toynbee (A), La grande aventure de l'humanité, Payot, traduit de l'Anglais par Guy Bunnens, Gérard Colson et Paul Kinnet, sous la direction de Jacques Potin et Hervé Doux champs, 1994, p96.

4 - Ibid, p96.

5 Ibidem.

سنة من التدجين وبعض القرون الأخرى للحصول على حصان كبير القادر على حمل الفارس ومئونته. مكّن استعمال الحصان منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد[1] وإلى غاية تاريخ غير بعيد من التوسيع في امتداد مجال البداوة من شبه الجزيرة العربية إلى بلدان شمال إفريقيا[2].

ويذكر "جورج مارسي" أنّ العرب الذين دخلوا بلاد المغرب كانوا يستعملون مثل البربر الحصان رمز النبل الذي أستعمل خاصة في الحروب،[3] وهذا التشابه في استعمال الخيل في الحرب مكّن من تواصل هذه الظاهرة على كامل مجال المغارب.

ويبدو أنّ استعمال الحصان رمز البداوة لم يقتصر على التنقل، بل تحوّل تدريجيا إلى رمز الوجاهة والشجاعة والشرف، عندما ارتبطت الخيل بالفروسية. حيث تواصلت ظاهرة الفروسية في عصر التكنولوجيا المتطوّرة بأشكال متعددة وهو ما احتفظ به المخيال الجماعي لمختلف مجتمعات مجال المغارب، فقد اقترن حضور هذه الظاهرة في الذاكرة الجماعية بارتباطها بالموروث المشترك للمجموعات.

تمثل الفروسية حاضرا رمزاً تاريخياً وتراثياً توارثت الأجيال العناية به. حيث ما تزال العديد من المجموعات القروية وقبائل المغارب تحافظ قدر المستطاع على هذه العادة رغم المؤثرات الخارجية، وأهمّها سيطرة أنماط العيش المعولمة. ويعود هذا الإصرار على الاحتفاظ بالتقاليد المتصلة بالفروسية واستحضار ملاحمها العسكرية والتاريخية، لما يرمز له ذلك النشاط من قيم نبيلة على غرار الشجاعة والوجاهة والإقدام[4].

تواصلت ظاهرة الفروسية لدى مجتمعات المغارب من خلال تعدد الاحتفالات والمهرجانات المخصصة للخيل والخيّالة والتي اتخذت صبغة رسمية في علاقتها بالدولة وأخرى شعبية تبرز من خلال تواصل اهتمام شعوب بلاد المغرب بهذه الظاهرة. ورغم أنّ هذه الممارسات تتدرج نحو التراجع أو التقلص، فإنّ مبادئ الفروسية ما تزال حاضرة في تمثّلات شعوب المغارب باعتبار إيغال تلك الظاهرة في القدم واتصالها بموروث شعبي قبلي قديم قِدَم ظاهرة القبيلة في مجال المغارب.

وتؤكد بقايا الهياكل العظمية للخيول الجزائرية (Equus Caballus algericus) التي تعود إلى عصور ما قبل التاريخ بما يقارب 40 ألف سنة تقريبا، والأحدث منها المتمثلة، في الرسوم الصخرية للأطلس الصحراوي والتي يعود تاريخها إلى 9 آلاف سنة قبل الميلاد، إلى الحضور القديم للحصان في مجال المغارب، وهو أصل الحصان البربري الموسوم بـ"البَلْدي"[5] راهنا[6].

وتختلف التسميات التي تطلق على مهرجانات الفروسية داخل مجال المغارب، إلا أنّها جميعها يشترك في ارتباطها باستعمال البارود لذلك دأب أهل الفروسية المغاربة بنعتها بـ "تبوريدة، أو "لعب

1 - Ibid, p 97.

2 -Ibidem.

3 -Marçais(G), La Berberie musulmane et L'Orient au Moyen-âge, éd, Montaigne, Paris, 1946, p207.

4 - Queffelec (Ambroise), Le Français en Algérie : Lexique et dynamique des langues, Bruxelles, 2002, p199.

-5Auguste (Margueritte), Chasses de l'Algérie, et notes sur les arabes du sud, Paris, Fume, Jouvet et Cie, 1869. p 276.

6- Vermeyen (Jan Cornelisz), Une fantasia à Tunis, Inventaire des Arts graphiques 2006.

البارود" أو "الباردِيّة" في حين وسمها أمازيغ المغارب بـ"تغزوت"[1].

تميّزت الخيول البربريّة بسهولة قيادتها وبكونها طيّعة صبورة، وجد سريعة أيضا. وهو ما اشتهر به فرسان نوميديا الذين يعتبرون من أفضل فرسان العالم، خلال مرحلة الحروب البونية، وذلك بفضل مهارتهم في تقنيات المناوشة العسكرية، وتتابع الهجمات والمرتدات والانسحابات السريعة[2] تلك التي سهّلتها قدرات الخيول البربرية. وهي نفس التقنية العسكرية، المعروفة في الثقافة العسكرية العربية بأسلوب "الكر والفر"، حيث كانت الخيول تجري بأقصى سرعة في ساحة الحرب، تصاحبها صيحات الفرسان، وتنتهي الهجمة بإفراغ الفرسان لذخيرتهم، ليبدأ الكر والفر، وهكذا دواليك، إلى نهاية المعركة.

ساهم هذا التشابه في التقنيات الحربية لدى فرسان البربر ونظرائهم من العرب الوافدين في تواصل الاهتمام بالخيول بالتزامن مع الانتشار العربي الإسلامي بالمنطقة وتغذّية ظاهرة الفروسية وما تتميّز به من قيم النبل والشهامة، وهي قيم نجد لها صدى في مختلف الحضارات التي اعتمدت على الخيل والفرسان، من ذلك الحضارة الأوروبية في العهد الوسيط والتي تميّزت بظاهرة الفروسية وخصّت بها نخبة النبلاء عن مختلف طبقات المجتمع.

ارتبطت الفروسية بالمجال العسكري في رمزيتها لدى شعوب مجال المغارب الذي مثّل الرافد الأوّل والأساسي لهذه الرمزية وهو ما يفسّر استحضار مهرجانات الفروسية حاضرا لهذا التمثّل العسكري سواء على مستوى التسمية التي ارتبطت بالسلاح "البارود"، أو على مستوى الاستعراض الذي هو في النهاية عملية مسرحة لمشاهد تجسّد فنون القتال والحرب.

أمّا الرافد الثاني لاستحضار هذه الظاهرة القديمة فيتعلق بثقافة تأصيل قيم الشجاعة والقوّة.

وأخيرا يرتبط تواصل هذه الظاهرة بالجانب النفسي باعتبار الفروسية ترمز أيضا إلى إبراز قيم الرجولة وفق ما استفاض مراد يلّس شاوش [3] في توضيحه ضمن مؤلفه حول الثقافات والتمازج في الجزائر[4]، لتشكل تبعا لذلك مظهرا فنيا مستلهما من فنون الحرب المتصلة بالتراث البربري والعربي والتركي في كل مجال المغارب[5].

1 - يستعمل المصطلح أيضا للدلالة على فضاء الاستعراض المرتبط بالفروسية. أنظر حول المصطلحات المرتبطة بالفروسية في مجال المغارب :

" Archives Marocaines ", Revue du monde musulman, vol 21, 1913, p 239.

- Doutté (Edmond), Marrakech, Paris, comité du Maroc, 1905, p266.

- Quedenfeldt (M), "La population berbère au Maroc", Revue Africaine, n° 47, 1903, p 59-60.

- Cellard (Jacques), Les racines grecques du vocabulaire Français, De Boeck Université, 2004, p63.

- Julien (Marc-Antoine) " Auguste Julien et Hippolyte Carnot ", Revue encyclopédique : liberté, égalité, association, vol 40, Paris, Arthus-Bertrand, 1828, p384

2- Carvajal (Luis del Mármol), Histoire des derniers rois de Tunis, éd., Cartaginoiseries, 2007, p14.

3- Yelles-Chaouche (Mourad), Cultures et métissages en Algérie : la racine et la trace, éd, L'Harmattan, Paris, 2005, p85.

4- Arveiller (Raymond), " Notes d'étymologie et de lexique ", Revue de linguistique romane, vol. 49, no 193-196, 1985, pp 119-134.

5- Chénier (Louis de), Recherches historiques sur les Maures, et histoire de l'empire de Maroc, vol. 3, Paris 1787, p203.

عاين القرن الخامس عشر تحوّل الفروسية إلى ظاهرة احتفالية حيث انزاحت عن وظيفتها العسكرية باتجاه الاستعراض الفني الذي اعتمد بداية على الأقواس والنبال، قبل أن تعوّضها بنادق البارود خلال القرن السادس عشر. غير أنّ الهدف من هذه الاحتفالات لم يكن مجرّد الاستعراض الفني الذي يخلّد ظاهرة ترفض الذاكرة الجماعية القبلية التخلي عنها. بل كانت أيضا وإلى جانب تخليد ذكرى الملاحم العسكرية المرتبطة بالذاكرة الجماعية للقبيلة، ذات وظيفة شبيهة بالاستعراضات العسكرية التي تنظمها الجيوش النظامية حاضرا، فضلا عن وظيفتها التحميسية التي تحث الفصائل القبلية على مقاومة العدوّ[1]، حيث تأخذ المقاومة بعدا قبليا محليا، أو يتم توجيها نحو تمثّلات أشمل تتصل بالوطنية وذلك من خلال التشديد على مشاركة القبائل في مقاومة الاستعمار وهو ما يفسّر المسرحة المعاصرة التي تقتضي الإعلان عن أسماء القبائل في بداية الاستعراض، واستحضار لبلائها الملحمي في مقاومة قوات الاستعمار وعدم التهيب من مهاجمته في معسكرات جيوشه.

وتجد مثل هذه الممارسات في السياقات الأصلية للاستعراض بالتراث الفني الشفوي الموسيقي والشعري الذي يصاحب الاحتفالات المعاصرة، وخصوصا فن "العيطة" الذي يسهب في وصف الأحداث التاريخية الأصلية وذلك في شكل ملاسنات بين ممثلين أو فرسان ينتسبون إلى تجمعات قبلية اشتهرت بشدة منازلاتها وأهمية إسهامها في مقاومة الاستعمار ماضيا [2].

انتشرت الفروسية في مجال المغارب كاحتفال منظم، كما امتد الشغف بفروسية البارود، كموضوع فني، ليشمل الذائقة الفنية الأوروبية، بفضل عمل المستكشفين والمستشرقين الأوروبيين الذين تزايد وفودهم على بلدان شمال أفريقيا منذ نهاية القرن الثامن عشر[3].

فقد ظهر أوّل تمثيل للفانتازيا [4] في الفن التشكيلي في القرن السادس عشر وذلك ضمن أعمال الرسام الفلمنكي "جان كورنليست فرمين Jean-Cornelius Vermeyen" (1500 - 1559) الذي صاحب

1 - Poiret (Jean-Louis Marie), Voyage en Barbarie, ou Lettres écrites de l'ancienne Numidie pendant les années 1785 - 1786, Paris, J. B. F. 1789, p p 184-185.

2 - Eugène Delacroix, Journal d'Eugène Delacroix, t 1, Paris, Librairie Plon, 1893-1895, pp159-169.

3 - Michel-A. Faré et Henri Baderou, Les chefs-d'œuvre du musée de Montpellier, Musée de l'Orangerie, p41.

4 - الفانتازيا: وتسمى أيضا الخيالة والباردية والتّبُوريدَة وصحاب البارود اسم يطلق على عروض فروسية، تحاكي هجمات عسكرية، تمارس في بلدان المغارب، في مختلف مناطقها، العربية والبربرية والصحراوية، إضافة إلى بلدان أوروبية مثل فرنسا وبلجيكا، بين جالياتها المغاربية. تمتد التسمية أيضا لتطلق على النوع الرياضي المرتبط بهذا الفن. يتم في مشاهد الفانتازيا استخدام بعض ألعاب الخيل أو البارود من خلال تمثيليات لبعض الهجمات يشنها فرسان على متن خيولهم المزينة، مطلقين لعيارات من البارود. وهي ذات شعبية واسعة لدى الجمهور، وتشكل الفرجة الرئيسية للمهرجانات الثقافية والفنية المعروفة ب"الموسم" أو "الوعدة" أو "الزردة" التي تنظم في المناطق القروية المغاربية. وتتمتع بجاذبية قوية بسبب قدرتها على إبهار المشاهدين بفضل صبغة الغموض والأساطير التاريخية القديمة التي تجعلها تضفي تأثيرا وسحرا خاصين علي محبي تلك المشاهد.

- Caroline Gaultier-Kurhan, Le patrimoine culturel marocain, Maisonneuve & Larose, 2003, p34.

- Jean Delheure, Agerraw n iwalen teggargrent-taṛumit, Dictionnaire ouargli-français, Paris, SELAF, 1987, p 29.

ملك أسبانيا شارل الخامس (1516 – 1556م) إبان حملته على مدينة تونس سنة 1535[1]، حيث جسم عدة منسوجات حائطية تحيل على ضراوة المبارزات العسكرية المتصلة بوقائع تلك الحملة [2].

في حين عاين القرن الثامن عشر نشر أوّل الأعمال الأدبية الواصفة لما اصطلح على تسميته غربا بالفانتازيا[3] وذلك من خلال محتوى نصوص لوي دو شيني Louis de Chiny سنة 1787 [4] والراهب الان لوي بواري Jean Louis Poiret سنة 1789 [5] وموسوعة المعارف البريطانية Encyclopédia Brita- nica سنة 1797[6].

ففي الـ 6 من شهر مارس سنة 1832، وخلال مرافقته للكونت"شارل إدغار دو مورناي Charles Edgar de Morgnay "[7]، في سفارته لدى سلطان المغرب، تابع "أوجين دي لاكروا Eugène de La Croix" أوّل ألعاب فروسية باستعمال البارود، وذلك بمنطقة قرب طنجة، على هامش توجّههما إلى مكناس. كما تابع عروضا لـ"تبوريدات" بالقصر الكبير ومكناس، حيث دوّن "دي لاكروا" جميع ما شاهده ضمن مذكراته الشخصية، ذاكرا: "كان دخولنا إلى مكناس، عظيم البهاء، و بمتعة يتمنّى المرء أن يحسّها ولو مرة واحدة في حياته... في كل مرة كنّا نلتقي بالقبائل المسلحة، وكانت تقوم باستعراضات بارود مذهلة، احتفالا بمقدمنا"[8].

ويبرز هذا الوصف إلى جانب انبهار الكاتب بخصائص هذا الفنّ وتقنياته تكرر مثل هذه الممارسات لدى القبائل المحاربة بغية التعبير عن قوّتها وشجاعة فرسانها، ولكن أيضا للترحيب بضيوفها. وهو تقليد لم ينقطع حاضرا عبر انتشار ظاهرة رقص الفرسان على إيقاعات الطبل وصوت المزمار بمناسبة الأعراس وخاصة احتفالات الختان.

كما أنّ مشهد الفروسية قد شكل باستمرار ثابتا فرجويّا في الاحتفالات والأعياد الكبرى، وكذلك خلال حفلات الزواج والولادة والأعياد الدينية والمواسم الثقافية والفنية، ليقتصر ذلك تدريجيا على بعض جهات المغارب ذات الأغلبية البدوية أو القبلية خاصة، وكذلك في التنشيط السياحي والثقافي البحت[9]. وقد عرفت ألعاب الفروسية في السنوات الأخيرة، انتعاشة كبيرة ببلاد المغارب، بحيث ارتقت

1 - قهوجي (غازي)، " معنى الفروسية في فن "التبوريدة المغاربية" ، عن **موقع جريدة القبس**، بتاريخ 10 سبتمبر 2009.

2 - Inventaire des arts graphiques — Jan Cornelisz Vermeyen — Une fantasia à Tunis, 2006.

3 - Larcher (Jules), " Aimé Morot , 1850-1913 ", dans Bulletin des sociétés artistiques de l'Est, vol. 19, n° 10, octobre 1913, p. 110-126.

4 - Feltkamp (Ronald) et Van Rysselberghe (Théo) : Monographie et catalogue raisonné, Lannoo Uitgeverij, 2003, P30.

5 - Evolution Artistique sur le musée, (1862-1926), 15 janvier 2003.

6- Schoelcher(Victor), L'Égypte en 1845, Paris, Pagnerre, 1846, p180.

7 - شارل إدقار دي مورني (1803-1878)، مبعوث ملك فرنسا لوي فيليب الأوّل إلى السلطان المغربي مولاي عبد الرحمان بن هشام (1778-1858).

8- Merruau(Paul) et Charton (Édouard) , Le tour du Monde, vol. 2, Paris, Hachette, 1863, " Une excursion au canal de Suez ", p18.

9 - Queffelec (Ambroise), Le français en Algérie : Lexique et dynamique des langues, Bruxelles, 2002, p199.

إلى صنف رياضي معتمد، بمعايير فنية وتنافسية محددة[1]. وارتبط هذا التوجه ببروز نوادي ومعاهد مختصة في هذا الصنف من الرياضة اقتصر فيها الاستعراض على قدرة الفرس والخيّالة على التسابق وتجاوز الحواجز. بينما تواصلت الفروسية في مستواها الشعبي الجماهيري من خلال المهرجانات الشعبية التقليدية التي تحرص دول المغارب على حسن تنظيمها وتحديد فتراتها دون أن تتدخّل في محتوى الاستعراض الذي حافظ على صبغته التقليدية، لذلك تواصلت جماهيريته وانتشر بشكل أوسع من رياضة الفروسية التي بقيت رياضة نخبويّة.

ويبدو أنّ أوّل من استعمل هذا المصطلح لتوصيف الاحتفالات المرتبطة بالخيل والخيّالة هو الرسام الفرنسي" أوجين دي لاكروا"[2] . وقد أطلق اسم "فانتازيا" على استعراضات الفروسية التي تابعها مغربيا. كما قدّم الفرنسي "لانلي"[3] في هذا السياق فرضية مفادها أنّه من الخطأ ترجمة لعب الخيل في شكله الفرجوي في بلاد المغارب عبر الخلط بين الخيل التي تعني الفرس والخيال. وتجد هذه الفرضية ما يسندها بالرجوع إلى واحدة من معاني كلمة "فانطازيا" ذات الأصل اليوناني φαντασία الذي مرّ إلى اللاتينية والايطالية للدلالة على"مشهد متخيّل" أو على "ملكة تصميم الصور"[4]. كما يُشار إلى نفس المصطلح في اللغة الإسبانية بلفظة (fantasía) للدلالة أيضا على التوهم والانسياق وراء ما يتهيأ بالتعويل على الخيال، هذا فضلا على إحالاتها على معاني الغرور والغطرسة.[5] كما استعمل هذا المصطلح أيضا وضمن لهجات المغارب، ذات الروافد الأندلسية، للدلالة على "الجاه" و"المجد".

بالإضافة إلى بلدان المغرب، تمت معاينة ممارسة ألعاب الفروسية، خلال القرن التاسع عشر بجميع أنحاء شمال إفريقيا من مصر مشرقا إلى المغرب الأقصى مغربا[6]، ومن تونس شمالا إلى السنغال[7] والتشاد جنوبا[8]. ويبقى الأمر الأكثر إثارة هو وصولها إلى غاية كاليدونيا، بفضل فارس جزائري

1- Benzakour (Fouzia), Gaadi (Driss) et Queffelec (Ambroise), Le Français au Maroc : Lexique et contacts de langues, Bruxelles, 2000, p 154.

2 - Yelles-Chaouche (Mourad), Cultures et métissages en Algérie : la racine et la trace, L'Harmattan, 2005, p85.

3 - Ponsart (Claude Briand), Identités et culture dans l'Algérie antique, Universités de Rouen et du Havre, " Spécificité et identité des cavaliers africains ", p 238.

4 - Bolle (J.-A), Souvenirs de l'Algérie ou relation d'un voyage en Afrique pendant les mois de septembre et d'octobre 1838, Angoulême, Imp. de J. Broquisse1839, pp195-196.

5 - Rahal(K), Guediour(A) et. Oumouna(M), " Paramètres morphométriques du cheval arabe de Chaouchaoua, Algérie ", Revue de Médecine Vétérinaire, vol. 12 n° 160, 2009, p586-589.

- Ponsart (Claude Briand), Identités et culture dans l'Algérie antique, Universités de Rouen et du Havre, " Spécificité et identité des cavaliers africains ", p236.

6 - Hermassi (Mohamed Salah), Une approche de la problématique de l'identité : le Maghreb arabe contemporain, Paris, L'Harmattan, 2004, p 86.

- Mornand (Félix), La vie arabe, Michel Lévy, 1856, p57- 58.

7 - Journal de guerre n° 32, semaine du 9 mai 1940, sur le site de l'ECPAD.

8 Rahal (Karim), Situation du cheval en Algérie, Département des sciences vétérinaires, Université de Blida, 2008, p1.

اخترق المحيط الهادي[1]، من بين أولئك اللذين هجّرتهم فرنسا قسرا في أواخر القرن التاسع عشر[2].

وترتبط الفروسية تقليديا بالمناسبات الاحتفالية، والتي تكون خلالها ألعاب البارود أقوى لحظاتها[3] وتقام فروسية البارود خصوصا في مناسبات الاحتفال بموسم الأولياء السنوية، المعروفة تونسيا بالزردة أو الوعدة التي تقام خلالها ولائم ضخمة ويتم التوسع في الإطعام[4]، هذا فضلا عن الأعياد الدينية كعيد الفطر والاحتفال بالمولد النبوي[5]، ناهيك عن حفلات الزواج وخصوصا طقوس مرافقة العروس إلى بيتها الجديد[6] والحفلات التي تقام احتفاء بمقدم الحجيج من الأراضي المقدسة، أو تلك التي تقام تكريما لبعض الأعيان. ويستقيم القول أنه قد أصبح للفانتازيا حاضرا بعد هو أقرب إلى التنشيط السياحي من أي شيء آخر، حيث يتم التعامل مع الظاهرة من وجهة نظر استعراضية وفولكلورية[7] تستحضر تقاليد الأسلاف ومواهبهم القتالية أيام الحرب، ومهاراتهم في الصيد والقنص أيام العافية والسلم[8].

ولا ينحصر عرض الفروسية في الجانب الفرجوي فحسب، بل يشمل المتابعين، وتؤثثه ضروب من الفنون الغنائية والشفوية، كـ"العيطة" و"الطقطوقة" الجبلية بالمغرب الأقصى[9]، وهي أجناس موسيقية وغنائية فرجوية تتغنّى ببطولات البدو التاريخية وبجمالية وأناقة الفرسان وجيادهم[10] حيث يشكل المظهر إحدى المميّزات الأساسية للفروسية بمختلف مكوّناتها من لباس الفارس وعتاد الفرس وزينتها، إلى تصميم السروج[11] وغيرها من المكونات التي تحتاجها مثل تلك العروض[12].

1- Gastineau (Benjamin), Les femmes et les mœurs de l'Algérie, Michel Lévy frères, 1861, p320.

2 - Medjeber (Smaïl), ABC amazigh, Une expérience éditoriale en Algérie, 1996-2001, vol2, L'Harmattan, 2006, p139.

3 - Kilani (Mondher), La construction de la mémoire, le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar, Labor et Fides, 1992, p217.

4- Bard (Joseph), L'Algérie en 1854, itinéraire général de Tunis à Tanger, Paris, L. Maison, 1854, pp 89-90.

5 - Mieg (Charles Thierry), Six semaines en Afrique, souvenirs de voyage, Paris, Lévy frères, 1862, pp153-154.

- Clergeau (Jean-René), "Les fusils "moukhalas"", Cibles, n° 240, mars 1990, p68-71.

6- Guérin (Victor), Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, T1, Paris, H. Plon, 1862, p74.

7 Revon (Louis), " Croquis algériens : les courses d'automne", Revue savoisienne, vol. 46-47, n° 10, 18 octobre 1862, pp86-87.

آيت خرصة (سارة)، " التبوريدة: تراث يحاكي معارك التحرير واحتفالات الانتصار" **موقع هيسبريس**؛ 28 نوفمبر 2013

8 - Nacéri (Abou Bekr Ibn Bedr, Le), La perfection des deux arts ou traité complet d'hippologie et d'hippiatrie arabes, Paris, Bouchard-Huzard, 1852, partie1, p307.

9 - أنظر حول غناء العيطة نجمي (حسن)، **غناء العيطة: الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب**، دار توبقال للنشر، في جزأين، الطبعة الأولى 2007.

10 - Carlos Pereira, Parler aux chevaux autrement, Approche sémiotique de l'équitation, Éditions Amphora, 2009, p16.

.Édouard de Segonzac, Voyages au Maroc, (1899-1901), Paris, Armand Colin, 1903, p93-155-191 -11

12 - ينظر حول هذه المسألة علال ركوك، "أصالة الفروسية في المغرب"، مجلّة **الثقافة الشعبية**، عدد 10، عادات وتقاليد، نسخة إلكترونية:

www.Folkculturebh.org/ar/index.php?issue&10=page=Showarticle&id89=

يشترك فرسان مجال المغارب في اختيار اللون الأبيض، الذي مثّل اللون الغالب على لباس فرسان التبوريدة، على مستوى الجوخ والسروال الفضفاض والعمامة التي تكون طريقة لفّها بصمة مظهر للقبيلة، إضافة إلى القميص ذي الياقة المتصلبة، المسمى "تشامير" في المغرب[1]، والنعل (البلغة) الباذخة التصميم. أما الملحقات، فتتمثل في الحزام السميك، وغمد مزيّن، بداخله خنجر معقوف (يسمّى بالكمية في المغرب)، وجراب جلدي محفوظة بداخله آيات قرآنية. أمّا فرسان الصحراء فيميّزهم اللون الأزرق، في حين اختار الجبالية الجلابيب البنية المميزة لـ"تبورداتهم"[2].

يتمثل عتاد الفارس وفي المقام الأوّل في بندقية البارود، المعروفة مغربيا، باسم "المُكحلة"، وهي سلاح من العيار الصغير بماسورة طويلة جدا تتميز بعقبها المنقوش وزخرفتها ونقوشها الملوّنة، وتطعيماتها الخارجية التي تكون بالعاج أو العظام أو عرق اللؤلؤ أو المعادن، إضافة إلى السيوف والخناجر[3].

أمّا عدة الحصان فتكون عادة أفخم من زي الفارس، وتتكون غالبا من الأنسجة جيدة الصنع[4]. فالسروج تظهر فخامتها بأشكال مختلفة، مثل الجلد المغربي الأحمر، الذي يكون مطرزا أو مزيّنا على الطريقة الدمشقية، أو مطعّما بالذهب، أو موّشى بالحرير التونسي. أمّا الحزام الجلدي الذي يربط السرج إلى الفرس (حزام الدير[5] أو الدايرة) فيكون مفصّصا بنسيج مطرز، في حين تكون الرّكاب غالبا مغطّاة بالفضّة[6].

ومن التقاليد المرتبطة بزينة الفرس في بعض جهات المغارب، وضع الحناء على غرة الفرس، درءا للسوء، وفق المعتقدات الشعبية[7]. أمّا بقيّة الملحقات الأخرى لعدة الفرس، فهي وظيفية أكثر منها جمالية، وتتمثل في العصابة الواقية لعيني الحصان من الغبار ودخان البارود، والمعروفة بالنشاشة، وتكون من قماش بأهداب مدلاة[8]. وتوضع أسفل السرج، أيضا سجاجيد، لجعله وثيرا أكثر وتسمى اللبدة[9] ولتوفير التوازن والتحكم الجيّد للفارس، يكون المقبض وظهر السرج الخشبيين "القربوس"[10] مكسوين بالفرو[11].

1 - نفسه.

2 - "التبوريدة: تاريخ فنّ فلكلوري وألعاب الفروسية التي تشتهر بين المغاربة، **الوكالة المغربية للصور الصحفية**" بتاريخ 2014-02-03

- AMP PRESS Agence marocaine de presse Photos

3 - Pierre Loti, Au Maroc, Calmann Lévy, 1890, p91.

4- "التبوريدة: تاريخ فنّ فلكلوري م س.

5 -Amat (Charles), M›zab et les M›zabites, Paris, Challamel, 1888, p195.

6 - Duveyrier (Henri), Exploration du Sahara: Les Touâreg du Nord, t1, Challamel Aîné, 1864, p430.

7 - " fantasia de dromadaires Targui en Algérie " dans le site du Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement.

8 - Nacéri (Abou Bekr Ibn Bedr, Le), La perfection des deux arts ou traité complet d'hippologie et d'hippiatrie arabes, Paris, Bouchard-Huzard, 1852, partie 1, p307.

9 - Ibid.

10- Ponsart (Claude Briand), Identités et culture dans l'Algérie antique, Universités de Rouen et du Havre, " Spécificité et identité des cavaliers africains ", p236.

11 - Prasse (Karl-G), Dictionnaire touareg-français : A-L, vol. 1, Museum Tusculanum Press, 2003, p46.

يُجرى عرض الفروسية بتتابع المجموعات المسماة "سربات"، وتتكون كل مجموعة أوسرب من ما بين عشرة وعشرين فارسا، وتكون تحت إمرة المقدّم، الذي يقوم بتنظيم فرسانه وتحميسهم. وينطلق الاستعراض باصطفاف الفرسان على صهوة جيادهم الرابضة، وفق خط مستقيم في أقصى الحلبة. وقبل كل انطلاقة يستعرض المقدّم فرسانه، ويحيّي السرب الحضور، ويستهل المقدم الاستعراض بإعلان اسم قبيلته بصوت عال، وخطاب تحميسي ملحمي يبرز فيه شجاعة رجاله[1].

تنتصب بعد ذلك الخيول، دفعة واحدة، بأمر من الفرسان الذين يسيطرون عليها بيد واحدة، تتحكم في اللجام، تاركين الأخرى تقوم بحركات استعراضية للمكاحل أو البنادق[2].

تنطلق الحركة أو "الهجمة"، وفق إيقاع متسارع، وعندما يصل السرب أو الكتيبة إلى منتصف الحلبة، التي تمتد على مسافة مائة متر تقريبا، ينتصب الفرسان، دفعة واحدة، ليقبضوا على مكاحلهم بكلتا اليدين، راخين الألجمة، ليطلقوا النار (البارود) في نفس الاتجاه ونفس اللحظة. يكون اتجاه الإطلاق للأمام أو الخلف أو الأعلى أو الأسفل، حسب المتغيرات الطارئة على العرض. وبمجرد إطلاق النار، يعود السرب إلى نقطة انطلاقه، ليعاود الكرة أو ليفسح الحلبة لسرب آخر[3].

تتعدد مستويات الاستعراض ودرجة تعقيدها، حسب المناطق، وحسب مهارة وخبرة الخيالة، وتتنوّع بين رمي الأسلحة في الهواء أثناء الركض ثم التقاطها لاحقا، مرورا بانبطاح الفرسان أو انتصابهم واقفين فوق صهوة الجياد، بل يصل الاستعراض أيضا إلى الوقوف في وضعية معكوسة يكون فيها رأس الفارس إلى الأسفل، كل هذا أثناء ذروة سرعة ركض الخيول[4].

وعلاوة على الفروق الشكلية والمظهرية التي توجد بين منطقة وأخرى، فإنّ لفروسية البارود تجليّات أخرى في كل منطقة من مجال المغارب. فمنطقة المزاب الجزائرية مثلا تتميزبصيغة كورغرافية، تتمثّل في إتمام الاستعراض وفق إيقاعات موسيقية[5] تدفع الخيول لتقديم رقصات محددة يكون فيها الفرسان منتظمين خطيا أو دائريا.

أما بالمغرب فإنّ قبائل " آيت باعمران" تتميّز باستعمالها لإناث الخيول عوض ذكورها، في استحضار رمزي لتقنية عسكرية استعملها أسلافهم، عندما كانت خيول العدو الذكور تشب بمجرد احتكاكها بالإناث[6].

1 - التبوريدة الجبلية من موقع: eu.medmem

2 - Tauzin (Aline) "Femme, musique et islam, de l'interdit à la scène", Musiciennes, n° 25, 2007, p158-159, note 14.

3 -Ibid.

4- Rozet (Claude Antoine) et Carette (Ernest), L'Univers — Histoire et description de tous les peuples : Algérie. États Tripolitains, Tunis, Firmin Didot frères, 1856, p129.

لمسفر (نعيمة)، "حوار للثقافات بطلقات البارود في التبوريدة النسائية"، موقع مغرس، وموقع الصحراء المغربية، بتاريخ 17 أوت 2009.

5 - Vayssettes, "Histoire des derniers beys de Constantine, depuis 1793 jusqu'à la chute d'Hadj Ahmed -El-Ahmed Bey Mamlouk 1820", Revue africaine, vol. 6, n35 °, septembre 1862, p392.

6- Ponsart (Claude Briand-), Identités et culture dans l'Algérie antique, Universités de Rouen et du Havre, " Spécificité et identité des cavaliers africains ", p236.

ويكون إطلاق النار في المجالات الصحراوية المغاربية، في اتجاه الأسفل[1]، ويتميّز أيضا باستعمال الجمال، عوض الخيول[2] وتسمّى هذه الصيغة من لعب البارود، بـ"أسبرر" في الأمازيغية التوارقية.[3]

ويدور الاستعراض في المناطق الجبالة كـ"تاونات" و"شفشاون" دون جياد في صيغة كورغرافية يكون فيها المستعرضون راجلين.[4]

أما بخصوص الصيغة النسائية لذات الاستعراض، فإنّ ما ميّز فروسية البارود، عبر التاريخ، هو احتكارها من قبل الرجال، إلا أنّ الذاكرة التاريخية سجّلت استثناءات لهذا العرف على غرار ما عاينته جهة قسنطينة في القرن التاسع عشر[5]. وفي سنوات الـ 2000 سجلنا عودة اهتمام العنصر النسائي بتراث التبوريدة في المغرب، وتمثّل في البداية بسربات مختلطة، قبل أن تظهر سربات نسائية، كان أوّلها في إقليم الجديدة سنة 2003 شكلته الجمعية الإسماعيلية لخيالة أولاد عمران.

وتصاحب ممارسة فروسية البارود مخاطر شتى، سواء بالنسبة للفرسان أو حتى للمتابعين؛ فعلاوة على المخاطر المتصلة بركوب الخيول، يمكن للاستعمالات السيئة للأسلحة وأخطاء التنسيق أن تؤدي إلى حوادث خطيرة، يزيد في حدوثها الحماس والانفعالات التي تصاحب الاستعراض.

وتعرف ألعاب الفروسية التراثية في الجزائر بتسمية "لعب البارود"، وترجع إلى أكثر من أربعة قرون، وتميزت عبر التاريخ بشعبية كبيرة وبجذبها لجماهير غفيرة. إلا أنّها عاينت تراجعا ملحوظا بل واندثارا تدريجيا من التجمعات الحضرية الكبرى، ومنطقة القبايل[6]، لتنحسر تدريجيا في الفضاء الريفي لمنطقة"الحضنة" و"الأوراس" و"تيطري"، وزاد في تقليص حضور تلك الممارسة تراكم عوامل ظرفية، كصعوبة التزود بالذخائر (بسبب الإكراهات الأمنية، وارتفاع تكاليف الأعلاف وغياب الدعم العمومي لتربية الخيول البربرية والعربية)[7]. وتعتبر الاتحادية الجزائرية للفروسية، الجهاز الساهر على حسن تنظيم مسابقات لعب البارود في الجزائر[8]، وتنضوي تحت لوائها 150 جمعية رياضية، موزعة على 26 رابطة جهوية[9]. وفي بداية الألفية الجديدة انتعشت لعبة البارود من جديد، بفضل مجموعة من المسابقات التي تسهر على تنظيمها بصفة دورية وثابتة رابطات برج بوعريريج، وسعيدة، ومعسكر، وغليزان وسطيف، والبيّض، وورقلة، ومستغانم ووهران، بتنسيق مع الولايات. وقد تنوّعت مظاهر

1 - Ibid.

2- Victor Guérin, Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, t. 2, Paris, H. Plon, 1862, p 235-236.

- Boualam Rabia, Florilège de poésies kabyles: Le viatique du barde, L'Odyssée, 2005, p 45.

3 - قسم الفروسية التراثية من **موقع الاتحادية الجزائرية للفروسية**.

4 - Objectifs et missions de la Fédération équestre algérienne.

5 - Présentation de la Fédération Equestre Algérienne.

6 - نظام معايير تقييم التبوريدة من **موقع الجامعة الملكية المغربية للفروسية والتبوريدة**.

7- " règlements de la fantasia collective "

بتاريخ 2014-02-21

8 - Ibid

9 - Ibidem

الفروسية بين المسابقات التنافسية الصرفة، والاستعراضات المرافقة لاحتفالات الأعياد الوطنية، ومناسبات "طعام" الأولياء وتخليد المعارك التاريخية إضافة للمناسبات الاجتماعية كتنشيط حفلات الزواج الجماعي[1].

أمّا بالمغرب الأقصى فقد عاينّا في الآونة الأخيرة اقتحام النساء لعالم "التبوريدة". حيث ارتبطت ممارستها منذ قرون بالمواسم، وهي الاحتفالات والمهرجانات السنوية، المرتبطة بالمناسبات الدينية أو الزراعية، والتي يتجاوز عددها السبعمائة، عبر مجموع التراب المغربي[2]. كانت التبوريدة، ولا تزال، الفرجة الرئيسية خلال المواسم، وفرضت نفسها منذ تسعينات القرن الماضي، في المجال الرياضي، باعتمادها ضمن المسابقات الرسمية للجامعة الملكية المغربية لرياضة الفروسية، التي تدرجها ضمن الفنون الفروسية التقليدية. وتطوّرت تبعا لذلك حرفة إنتاج ألبسة الفرسان وعتاد الخيول.

ويُعتمد في تقييم استعراض كل سرب على المعيارين التاليين[3]:

- **الهد أو التسليمة أو التشويرة**: حيث تقيّم أصالة الخيول وأناقتها على مستوى العتاد والتسريج والتزيين، إضافة إلى معايير فرعية مرتبطة بمدى التزام السرب بالتقاليد الهندامية لمنطقتها وتناسق التّصاف والخبّ قبل الانطلاق، ناهيك عن الحماسة البلاغية للمقدم وفعالية قيادته لسربه.

- **التبوريدة**: وتتمثل في ثلاث استعراضات هجومية متتالية، بمعايير تنقيط مواءمة حسب تقاليد منطقة كل سرب مشارك. وتنقط كل حركة وفق المعايير الفرعية لتناسق الانطلاق والتسارع وانسجام الفرسان في الحركات، ومزامنة إطلاق النار.

وقد تمكّنت الجمعيات المؤتمنة على مسابقات استعراض الخيول البربرية من وضع نظام لفروسية البارود حسب نوعين رئيسيين، "التمراد" و"القلبة"، قاسمهما المشترك هو مزامنة إطلاق البارود، بتوجيه من مقدّم السرب:

ويتمثل **التمراد** في اصطفاف الفرسان خطيا، تليه انطلاقة بدفعة واحدة، بمجرّد إشارة المقدّم. وتتّصل خصوصية هذا الصنف في الركض المتراص للخيول قبل الإطلاق النهائي للبارود الذي يتعين أن يكون متزامنا، بمجرد إشارة المقدّم.

-**أما القلبة** فهي الصنف الأصعب. ويتميّز بركض خفيف للخيول في بدايته دون ضرورة الالتزام بنظام معيّن. ويتبعه تحويل مفاجئ بانقلاب الفرسان على أعقابهم واستهلالهم لركض متسارع، يؤولون خلاله لنسق "التمراد" قبل إطلاق النار. وتكون هذه المراحل مرفوقة بإشارات المقدّم[4].

ويعتبر" أوجين دي لاكروا" وكما أسلفنا أعلاه أوّل فنان تشكيلي اهتم بتيمة الفنتازيا، التي كانت موضوعا للعديد من لوحاته، في الفترة الممتدة بين 1847-1833 . فقد استلهم "دولاكروا" أعماله من

1- Ibidem

2- Claude Briand-Ponsard, Identités et culture dans l'Algérie antique, Universités de Rouen et du Havre, " Spécificité et identité des cavaliers africains ", p236

3 - Fromentin (Eugène) , Une année dans le Sahel, Plon, 1887, pp 376-377.

4 - James Thompson et Barbara Wright, La vie et l'œuvre d'Eugène Fromentin, ACR Édition, 1987, p245.

تدوين رحلته المغربية لسنة 1832، وخصوصا في "سيدي قاسم" و"القصر الكبير" و"مكناس"، التي تابع بها استعراضات الـ"تبوريدة". كما قارب "دي لاكروا" الفنتازيا بأسلوب الرسم التاريخي والحربي، مركّزا على الألوان القويّة لإظهار جمالية حركة الخيول، كما في لوحة فنتازيا التي أنجزها سنة 1832. كما تمّ تثمين أبعاد التناسق والحركية والسياق الحربي، ويتجلى ذلك بالخصوص في لوحات المناورات العسكرية المغربية المسمّاة أيضا "فنتازيا مغربية".

برع دي لاكروا في تصوير العلاقة الحميمية بين العربي وحصانه. ونجح في إبراز الكيفية التي ينظر بها العربي إلى الخيول وإلى حياته. لم يكن "دي لاكروا" مدربا للخيول ولا فارسا ولكنّه كان ينظر إلى الخيل من وجهة نظر العرب إليها، حيث يعتبر الفارس العربي فرسه فردا من العائلة ولها بالنسبة له دلالات روحانية ودينية عديدة، لذلك استطاع "دي لاكروا" التعبير عن الأبعاد العميقة لمعنى الخيول في حياة العرب وبذلك اختلف تصويره للبيئة العربية عمّن سبقه ممن حاولوا تصوير تلك العلاقة بين العربي وحصانه[1].

وبالمقابل ركّز "فرومنتان" أكثر على الاستحضار المكاني للأجواء المحيطة بالاستعراضات[2] في كتابه "سنة في منطقة الساحل"، وتخيُّل الجماليات الرفيعة للفنتازيا، "بكل ما فيها من فوضى وتهوّر، وسرعة معجزة وألوان صارخة تؤجج أشعة الشمس لمعانها". ويصف "فرومنتان" في كتابه، تداخل الصيحات الحماسية للفرسان بزغاريد النساء ووقع حوافر الجياد المرهب، مما ينتج سياقا صوتيا فريدا يضفي جمالية على الاستعراض.

ففي عام 1846 قام "فرومنتان"، برفقة عدد من أصدقائه، برحلة إلى الصحراء الجزائرية. ورسم خلال هذه الرحلات عدداً كبيرا من اللوحات ذات الموضوعات الاستشراقية كما جمع فيها كثيراً من الانطباعات، نشرها في ثلاثة مجلدات[3]:

ويذكر حول حياة البدو التي عايشها "إن العرب هم الشعب الوحيد الذي استطاع الاحتفاظ بكبريائه لأنّه عرف كيف يبقى بسيطاً في حياته وتقاليده وأسفاره وسط الشعوب الأخرى المتمدنة"[4].

امتد الاهتمام بمشاهد الفروسية إلى العديد من الرسامين الآخرين، خلال القرن19، وتزايدت أهمية هذا الصنف التشكيلي، في فرنسا خصوصا، مع بداية التغلغل الاستعماري الفرنسي في أفريقيا.

تمكّنت الفروسية من الصمود كظاهرة ثقافية في المخيال الجماعي للمغاربة رغم التطوّر

---

1 -La Fantasia arabe.1867 ,

- "فرومنتان" في صحارى الشرق" - **مجلة العربي**- بتاريخ 03-02-2014.

2 - "التبوريدة"، عن **موقع منارة**، بتاريخ 4 سبتمبر 2013.

3 - وهي على التوالي:

- صيف في الصحراء الكبرى (1857)،
- عام في منطقة الساحل (1859)،
- انطباعات من رحلة إلى مصر (1881).

4 - Kapchan (Deborah Anne), Gender on the market: Moroccan women and the revoicing of tradition, University of Pennsylvania Press, 1996.

التكنولوجي الذي سيطر على الحياة اليومية حيث ما تزال صفات الفارس حاضرة في تحديد خصال الرجل من شجاعة وشهامة وقوّة.

ارتبطت الفروسية كقيمة اجتماعية بمجموعة من الخصال التي تميّز الفارس عن غيره من الرجال في المعيش اليومي لشعوب مجال المغارب عموما، وهوما نجد له رواجا في الحياة العائلية في خصال رجل المستقبل لدى الفتاة التي تنتظر زوج المستقبل ورجل حياتها وتتمثّله دائما بصفات الفارس. ما يزال تمثل الفتاة لرجل حياتها مرتبط بالفارس الذي يأتيها على حصان أبيض، الفارس الوسيم والشجاع والقوّي، والكريم، الشخص القادر على تحقيق المستحيل. لم يكن الفارس عبر التاريخ بالضرورة الرجل الحرّ والغني، فعنتر ابن شداد الشاعر الجاهلي لم يكن سوى عبد أسود استطاع من خلال قوّته وشهامته وبطولاته تجاه القبيلة التي ينتمي إليها أن يخلّد ذكراه في المخيّلة العربية تواصلت إلى الفترة المعاصرة وهو ما يبرز أيضا في هذا التشبه الذي حفظته الذاكرة الجماعية حول شخصية "ذياب" في التغريبة الهلالية عندما وقع تشبيهه بعنترة وبخصاله النبيلة:

رجال عناتير

لباسه ملف البكير

أهل المعنى وصغاوير[1]

ذياب شهير[2]

اسمه شهير[3]

أمّا حول وصف الفرس التي يركبها الفارس فتذكر نفس الرواية:

عودة وركاب

فارسها يكنوه ذياب

في خشمه عقاب

لتوّة مربطها مازال

مولاها غاب

قاعدة خربقتها والفال[4]

وحول المواجهات الحربية بين الأتراك والأحرار زعماء قبيلة الحنانشة حافظت الذاكرة المحلية للحنانشة على هذه الأبيات:

1 - الذين يملكون المعرفة حتى وإن كانوا صغار في السنّ.

2 - قدّم "ذياب" كأحسن الفرسان الهلاليين، تميّز بمعرفة للأماكن والمواضع ونقاط الماء، فارس المشارق والمغارب.

3 - classiques Africains, Histoire des Béni Hilel et de ce qui leur advint dans leur marche vers l'ouest, Version Tunisienne de la geste Hilalienne, publiée par Micheline Galley et Abderrahmane Ayoub, Armand Colin, Association des classiques Africaines 1983, pp 44-45

-4 Ibid, p48.

أهل العياد تزيان يولعوا بالحصان

وأهل السروج نعمان النور يتلالة

قفطان بالذهب يقفلوه على الأزناد

ومحارم الجزيري تبان لك لجره

الأشهب مثل غرنوق طار بالزقاطه

بيه بارود الفرنسيس مكّنوا الحب من الوراء

راكب على نحيفة وسرجها يزيان[1]

كما ضمنت التغريبة الهلالية وصفا لشجاعة الفرسان:

"صناديد الأبطال وشجعان الرجال لا يقدر العواقب ولا يخشى حلول المصائب وكان من الشجاعة والفروسية في ساحة الميدان ويقول أنّه إذا ركب الجواد لا يوجد من يقاومه في الحرب والطراد، ولو كان أبو الفوارس عنتر[ة] بن شدّاد"[2] . أما حول حياة العربي في شبه الجزيرة العربية فقد أوردت المروية: "كانت نهبا مقسّما أيّان أرادا وحبّ وشاء"[3] وإذا ما رجعنا إلى أشعار العربي قبل الإسلام لا نجد إلاّ حديث الشاعر عن نفسه وحربه وغزواته وكرمه وأمجاده ونسبه[4]

قدّمت الذاكرة الجماعية البدوي على أنّه شجاع وكريم:

تتجلى شجاعته في تاريخه الماضي وفي كثرة من نازلهم وقاتلهم من الناس ومن خلال قدراته العسكريّة "فارس شديد وبطل صنديد"[5] ويتفاوت الفرسان في الشهرة والقوّة وهو ما يظهر عادة في ساحة القتال "فما وجدت أفرس منه في القتال"[6] فقد لقّب الأمير دياب أحد فرسان بني هلال ب"ليث الغاب"[7] وأنّه "بطل همام وليث درغام"[8] في توصيف قوّته وشجاعته.

وأمّا كرم الفارس فتظهر في نحر الجزور للضيف وإغاثة البائس الفقير وأن يعطي أكثر مما يأخذ... وأن يغشى الوغى ويعفّ عند المغنم وقد دعاه الكرم أن يأكل كثيرا ويشرب كثيرا[9].

ترتبط الفروسية وقوّة الفارس بنوعيّة الخيل التي يركبها فحول أهميّة الخيل في حياة الفارس ما ورد حول علاقة ذياب بفرسه التي كان يطلق عليها اسم "الخضراء" وعندما فقدها في واحدة من المواجهات التي خاضها ضد الأمير الزناتي في تونس "حزن على الخضراء وأمر أن يغسّلوها ويكفّنوها

---

1 - Ferraud (L,Ch), Les Hrar seigneurs des Hnancha, op-cit, p 215

2 - أبو النصر(عمر)، **تغريبة بني هلال ورحيلهم إلى بلاد المغرب وحروبهم مع الزناتي خليفة**، دار عمر أبو النصر وشركاه للطباعة والنشر والتوزيع والصحافة، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 86.

3 - **نفسه**، ص9.

4 - **نفسه**، ص9.

5 - **نفسه**، ص86

6 - **نفسه**، ص 87.

7 - **نفسه**، ص104.

8 - **نفسه**، ص103.

9 - **نفسه**، ص10.

بشقف الحرير ويدفنوها وبنى على قبرها قبّة عظيمة وذبح على قبرها نوقا وفرّقها على الفقراء"[1] مما جعل الأمير الزناتي يتدخل ويقترح على ذياب أن "خذ عوضها مدينة تونس من غير حساب"[2] واعتمد بعدها على ابنتها "الشهباء"[3] وهو ما يحيل على أهميّة الإناث من الخيل للركوب والحرابة أمّا أبو زيد الهلالي فكان في حروبه يمتطي "الحمراء" أو "أشهب"

يبدو أنّ فنون الحرب والفروسية يقع تلقينها في الميدان وهو ما يبرز من خلال المبارزة التي جمعت كل من أبوزيد الهلالي والزناتي خليفة "تقاتلا حتّى تعلمت منهما الفرسان أبواب الحرب والطعان"[4]

يتميّز الفارس أيضا بنسبه الذي يعطيه الجاه والفخر فقد ورد في تغريبة بني هلال قولا جاء على لسان أبو زيد الهلالي وهو يقدّم نفسه لخصمه عندما تقدّم لمبارزته فقال "أنا أبو زيد صاحب المكر والكيد وفارس العرب والعجم والترك والديلم"[5].

ركّزت رواية تغريبة بني هلال في توصيف أبوزيد الهلالي على الحيل والمكايد التي يكيدها لخصومه وذلك من خلال تشديدها على أهمية هذه المكائد في تحديد استمرارية القبيلة، وهو ما يبرز في قول هذا الأخير: "قصدي أعمل حيلة تسوى قبيلة"[6]

أوردت المروية أيضا وصفا للباس الفارس وفرسه من خلال وصف أبو زيد الهلالي حامي جيوش بني هلال "وهو أمامهم كالأسد الريبال وتحته أشهب، وعليه سرج مرصّع بالذهب، وهو فوقه كأنّه قلة من الظلام أو قطعة فصلت من جبل بيده رمح ماضي السنان وعلى جنبه سيف يمان وقد أفرغ على صدره درعا من البولاد محبوك بالزرد"[7]

تراجعت الفروسية بالتزامن مع تراجع البداوة والترحال والإغارة نتيجة سياسة الإخضاع التي اعتمدتها السلطة المركزية، فقد ذكر كل من "برنار" و"لاكروا"[8] أنّه عند انتصاب الحماية الفرنسية بتونس كانت هذه الممارسات البدوية قد تراجعت بل واندثرت في تونس، بالمقابل مارست سلط الاستعمار الفرنسي سياسة ضغط كبير على بدو الجزائر لإخضاعهم من خلال إضعاف القبائل القوّية وكسر شوكة شيوخها الذين يمثلون رمز قوّتها.

تخضع القبائل البدويّة داخل مجال المغارب إلى قيادات وزعامات مختلفة بعضها ذات سلطة دينية طرقيّة وبعضها تربط عصبيتها بانتمائها الشريف أو بعلاقتها بالسلطة المخزنية، إلى جانب أنّها قادرة على تكوين علاقات تحالف فيم بينها. أمّا داخل المجموعة القبلية فإنّ أفرادها يدينون لزعيم واحد هو الشيخ أو القايد وهو عموما فارس وقائد عسكري، تدعمه سلطة روحية يمثلها الوليّ الصالح.

1 - أبو النصر (عمر)، **تغريبة بني هلال ورحيلهم إلى بلاد المغرب وحروبهم مع الزناتي خليفة**، م. س، ص141

2 - **نفسه**، ص151.

3 - **نفسه**.

4 - **نفسه**، ص166.

5 - **نفسه**، ص 151.

6 - **نفسه**، ص133.

7 - أبو النصر (عمر)، **تغريبة بني هلال ورحيلهم إلى بلاد المغرب وحروبهم مع الزناتي خليفة**، م. س، ص183-182.

8 - Bernard(A), Lacroix(N), L'évolution du nomadisme en Algérie, Paris, Alger, 1906, p290.

فالقائد العسكري يقود المجموعة في الحروب والمعارك والوليّ الصالح يفضّ النزاعات والصراعات بين القبائل ويدعوها إلى العافية من خلال الاحتفالات التي يقيمها ويدعوهم إليها وتقدم خلالها الأطعمة للفقراء. وقد تجمع القبيلة بين القيادة العسكرية والمرابطية في نفس الشخص. أمّا بخصوص التوّزع المجالي فقد أشار المؤلفان إلى خضوع غرب الجزائر عموما للقيادة المرابطية، بينما سيطرت في الشرق الجزائري القيادات المرابطيّة[1].

تعوّدت هذه القبائل على الخضوع دون مجادلة وذلك عبر عقد تحالفات وهو حال قبائل السباسب التي يكفي تذكيرها بماضيها الحافل بعمليات الحرابة والإغارة حتى تلتحم من جديد ضدّ أيّ خطر، زمن كان الرجال حاملين لأسلحتهم دائما ومستعدين للدفاع عن حياتهم وحياة أهلهم[2]. إنّ الزعامات القبلية التي قاومت الاستعمار الفرنسي لا تختلف في اندفاعها وشجاعتها عن الفرسان الخوالي الذين كانت مهمتهم الأساسية الدفاع عن المجموعة التي ينتسبون إليها ضدّ القبائل المعادية[3].

عملت فرنسا على إخضاع القبائل وإقرارها داخل مجال سيطرتها من خلال إضعاف هؤلاء القادة وتجزئة القبائل. فقد أشار "جيل ديفال" إلى أن: "الأفراد والعائلات فحسب لهم الحق في الحماية، أمّا القبائل فهي تمثّل حاجزا أمام استغلال الأرض أساس السلطة وتكديس الثروة بالنسبة للشيوخ، وهم أعداؤنا الحقيقيين، لذلك على القبيلة أن تتحوّل أو تندثر"[4].

ساهمت السياسة التعسفية التي فرضتها الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر وقبلها سلطة الأتراك في تونس من تراجع ظاهرة الفروسية وربّما تحوّلها إلى زعامات يسهل الاجتماع حولها حال إعلان الممانعة أو الانتفاض ضدّ السلطة المخزنية كما الاستعمار الفرنسي.

تواصلت قيم الفروسية حاضرا في عديد الممارسات التي نلحظها في المجال الريفي والحضري على حد السواء آخذة صيغ جديدة داخل المجتمع وخاصة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، فصاحب المؤسسة الاقتصادية مثلا لا يمكنه أن يكون "عرف" إلا إذا استطاع بداية أن يكون "شيخ"، والمسألة لا تشمل أصحاب المؤسسات الاقتصادية فقط بل أي "قائد" أو "رئيس مجموعة" ذات صبغة ثقافية، واجتماعية أو دينية، لا يستطيع أن يكون له نفوذ ومكانة داخل المجموعة التي يترأسها أيا كانت عائلية أو إدارية إلا إذا توفّرت لديه مجموعة من المؤهلات هي على التوالي:

- القدرة على تولي مسؤولية المجموعة التي يترأسها وحلّ مشاكلها دون مقابل مالي أو غيره.

- القدرة بحكم واقع النفوذ على تحسين الظروف من يسهر على تأمين مصالحهم ومراتبهم الاجتماعية، أي القائد القادر على الاندماج في المجموعة وكسب اعترافها من خلال خدمة مصالحها دون تطوير بؤر النزاع بين أفرادها.

- الموقع الاعتباري للقائد بوصفه المثال الأعلى لكل أفراد المجموعة من خلال حرصه على الاحتفاظ

1 -Ibid, p290.

2 -Ibid, p291.

3 -Ibid, p292.

4 - Jules Duval, L'Algérie et les colonies Françaises, Paris, Librairie Guillaumin et Cie, 1877, p 9.

بتمثّل غامض لطبيعة القدرات التي يمتلكها لدى جميع الأطراف.[1]

وعموما تطمح العلاقات الاجتماعية داخل مختلف مؤسسات سواء بالمصالح الإدارية أو بالمؤسسات الصناعية أولدى مجمل الفئات الأخرى، إلى إعادة صياغة صورة الفارس بوصفه الشخص الوحيد القادر على تقديم خدمات اجتماعية أفضل، وأنّه في غياب مثل هذا السند، تفقد الجماعة جانبا كبيرا من جدوها، مما يحيل على الكيفية التي تمت بها عملية إعادة إنتاج المجموعات لشخصية الفارس أو الزعيم المنقذ من براثن الفقر والتهميش.[2] ولعل تواصل مثل ذلك الأمر هو الذي يساعد على تواصل الممارسات العديدة الداعية إلى المحافظة على علاقات التحالف السياسية والقرابية أكثر من علاقات الانتداب أو الانتساب إلى مؤسسات. تلعب العلاقات بالزعيم أو "العَرف" دورا هام في العلاقات الاجتماعية وفي عمليات الانتداب، ولهذه الاستراتيجيات نتائج اجتماعية ذات بال فهي تعضد التأثيرات المادية، وتمكّن من الحصول على أجور وامتيازات مرتبطة بطبيعة العمل وبمصادر الثروة المادية المتحصل عليها بسهولة داخل إطار الانتساب قياسا لما يمكن أن يوفره موضوعيا المسلك الإداري البحت.[3] كما تمتد قيم الفروسية لتشمل مختلف الآليات المتصلة بتشبّث المجموعة بفكرة الزعامة السياسية والثوريّة، وهو ما يبرز غالبا في التفاف المجموعة حول قائد يدافع عن مصالحها.

V- كرم الضيافة البدوية:

تمثّل البداوة نمط من أنماط الحياة المجتمعية وتسود بوجه خاص في المجتمعات البدويّة المحليّة والقوميّة على حدّ السواء، وهي بذلك تعبّر عن مدى التكيّف الاجتماعي للفرد والجماعة والمجتمع مع الظروف البيئية الصعبة المحيطة به. ارتكز هذا التكيّف سواء بالنسبة لفرد أو للجماعة البدوية على مجموعة من القيّم والعادات والتقاليد والأعراف والنظم التي تمكنّه في النهاية من أن يحيا ويستمر على الرغم من العزلة التامّة المفروضة عليه[4].

تعتبر القرى وكرم الضيافة من القيم البدويّة السائدة، وقد فرضها التعامل الفعّال مع الظروف البيئية الصعبة. فالمسافر في القفار يكون عادة معرّضا إلى النهب والسلب من قبل أفراد القبيلة البدويّة، لكنّه في المقابل يتمتع ببعض الضمانات التي تعطيه الحقّ إذا ما أصابه الجوع أو العطش أو رغب في المأوى أن يلجأ إلى أقرب بيت من البيوت التي يجدها أمامه لكي يحصل على حاجته، حيث يقدّم له صاحب البيت أعزّ ما لديه، دون شحّ أو بخل، فإكرام الضيف من المبادئ القديمة في المجتمعات

---

1 - Le Cheikh et le patron, op-cit, p 24.

2 - Le Cheikh et le patron, op-cit, p 25.

3 - Ibidem.

4 - تنسحب قيم البداوة على مستوى القيم على حد السواء على سكان الأرياف والصحاري من المستقرين والرحل على اعتبار أنّ الترحال قد شكّل مرحلة من مراحل الحياة البدويّة كما الاستقرار. كما أنّ القبيلة بمظهرها العام تنتشر في بلاد المغارب كلّها عبر الصحاري والأرياف رغم أنّ المواطن الحقيقية للقبيلة داخل هذا المجال هي الصحراء، تليها الأرياف بسهولها وجبالها وهضابها التليّة. على أنّ هذا التصنيف لا يمنع أيضا من امتداد التمثلات القبلية بين سكان المدن الصغيرة، ذلك أنّ القبلية كوحدة اجتماعية، اقتضتها ظروف معيّنة، هي الظاهرة الاجتماعية الأكثر انتشارا وتمددا داخل مجال المغارب. أنظر: **ملامح تاريخية للمجتمعات المغاربية**، م س، ص118.

القبلية الصحراوية ببلاد المغارب على الخصوص[1].

تعود عادة إكرام الضيف إلى الفترات القديمة من تاريخ بلاد المغارب فقد تمت الإشارة إليها منذ العهد النوميدي كما عاينها عرب شبه الجزيرة العربية في فترة ما قبل ظهور الإسلام[2]. هذا التشابه بين قيم المجتمع القبلي بالمغارب ونظيره بشبه الجزيرة العربية يفسّر امتداد هذه الظاهرة وتواصلها بعد الانتشار الإسلامي مغربا. ويبدو واضحا أنّ كرم الضيافة كقيمة اجتماعية بدويّة وجدت لدى العرب الوافدين على مجال المغارب وسكانه القدامى من البربر أيضا، فقد تضمّنت العديد من الحكايات أو الروايات الشفويّة والمدوّنة تثمينا لهذه القيم من خلال ربطها بالمجال البدوي. فقد وصف الوزّان سكّان جهات حاحا بالمغرب الأقصى ب"الكرم الفيّاض"، إذ كانوا يستضيفون المارين بمدينتهم من التجار أولائك الذين لا صديق لهم ولا معرفة لهم بأحد في تلك المناطق النائية عن مواطنهم. كما أنّهم خصصوا لزوّار مدينتهم من الفقراء ملاجئ تؤويهم، حيث كان الميسورين ينفقون من ثرواتهم الطائلة على المحتاجين وفي سبيل كسب رضا الناس ومحبّتهم. كما اشتهر أهل مدينة بلعوان الواقعة على ضفاف وادي أم الربيع بالكرم الفيّاض. فقد شيّدوا بناية بها غرف عديدة خصصت للضيوف وإسطبل لاستراحة دوابهم، وكانوا يستضيفون كل من يمرّ بالمدينة وينفقون عليه من خالص أموالهم. وتوجد في هكسورة دور خصصت أيضا للضيوف، كان يدعى إليها الغرباء الواردين على المدينة. ولمّا دخلها الوزّان ومعه ثمانية من مرافقيه فضلا عن الخدم، استضافه أحد الأثرياء بتلك المدينة في داره مدّة ثلاثة أيّام. وكان أهل المدينة يهدون إليهم في كل يوم عجولا وخرفانا ودجاجا كلّ حسب مقدرته.

ويصف الوزّان أهل "أفزا" وهي مدينة في جهات "تادلا" مشيرا إلى أنّ أهلها في غاية الكرم والظرف وكانوا يسمحون للمارين من التجار بالدخول إلى حدائقهم وأكل ما يطيب لهم من الثمار. كما أورد الوزّان أيضا أمثلة عن كرم المغاربة من سكّان جبل سعيد الذين كان التجار عندما يقصدون جبلهم لا ينفقون شيئا إذ يتكفّل بهم السكّان. وأهل "جبل مغراوة" بالقرب من "مستغانم" كذلك يمتازون بالكرم والميل للمجاملة وسكّان مدينة "أنقاوس" في المغرب الأوسط الذين يتّصفون بالغنى والكرم العظيم، حيث أعدوا دارا خصصوها لإيواء الغرباء، وشيّدوا مدرسة لاستقطاب الطلبة الذين يتكفّل سكان أنقاوس بإطعامهم ولبسهم، وكذلك الحال بالنسبة لأهل سوسة وبني صبيح في درعة وسكّان توقورت وورقلة كلهم يصفهم بالكرم الفيّاض[3].

---

1 - ضرب كل من التيجاني في رحلته والوزّان في كتاب وصف إفريقيا أمثلة عديدة عن كرم الضيافة لدى القبائل المغربية، يمكن الرجوع إليها في المصدرين. الوزّان(الحسن بن محمد الفاسي، ت بعد 957هـ/ 1550م)، **وصف إفريقيا**، ترجمة عن الفرنسية، محمد حجّي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983. التيجاني(محمد عبد الله، كان حيّ سنة 717هـ/ 1317م)، **رحلة التيجاني**، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، 1981. كما أشار إلى ذلك حمدان خوجة في كتابه المرآة. خوجة (حمدان بن عثمان الجزائري ت 1255هـ/ 1840م) **المرآة: لمحة تاريخية وإحصائية على إيالة الجزائر**، تحقيق محمد بن عبد الكريم، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1972.

2 - تناولت عديد المصادر هذه الظاهرة وعرّفت بها في مجال شبه الجزيرة العربية من خلال تسجيلها لهذا التراث الشفوي عكس المصادر المغاربية التي همّشت تسجيل تراثها الشفوي. أنظر **ملامح تاريخية للمجتمعات المغاربية**، م س، ص234.

3 - الوزّان، **وصف إفريقيا**، م س، ج 1، 99-001-101-501-561-381-443.ج2: ص44-54-35-38-021-531-631.

أمّا التيجاني فقد أشار في رحلته إلى بعض مظاهر الكرم في الجزء الشرقي من مجال المغارب من ذلك ما يتّصف به "جبارة بن كامل بن سرحان الفادعي" أمير سوسة من كرم وجود ذاع صيته وشاع ذكره[4]. كما تحدّث عن قبيلة ورغمّة في غمراسن بليبيا فقال فيهم "وهم أغْيَر خلق الله على الضيف، وأكرمهم، فإذا حلّ الغريب لديهم واستند إليهم جعلوه من رؤسائهم وأنزلوه فوق رؤوسهم، وحكّموه في أنفسهم، ولديهم الأمن الذي لم يسمع بمثله في بقعة من بقاع الأرض، وحسبك أنّا أقمنا معهم فلم يضع لأحد منّا شيئا، مع أنّي كنت أرى الثياب والأمتعة وأواني السفر وغير ذلك ملقى بين الأخبية، لا يتعرّض أحد منهم لشيء من ذلك"[5].

يبدو أنّ قيم الحرابة التي تحتكم إلى أساليب السلب والنهب ومداهمة الأجوار والتي كانت سائدة لدى القبائل البدويّة، تزامنت لدى مجمل هذه المجموعات مع قيم الجود والكرم أيضا. فقد أورد الوزّان العديد من الحكايات حول هذه الظواهر من ذلك تلك الحكاية التي اقترنت بالتجمعات البدوية الصنهاجية والتي تبرز التقابل بين اعتراض القوافل ومطالبتها بدفع إتاوة مقابل العبور وممارسة كرم الضيافة. فقد اعترض قائد صنهاجة إحدى القوافل التي كان الوزّان أحد أفرادها في طريقها إلى أعماق الصحراء عند سهل أرون وهو على رأس 500 رجل ممتطين الجمال وأجبر أصحاب القافلة على دفع الإتاوة وهي عبارة عن قطعة من القماش على كل حمولة جمل، وبعد أن استلمها، أصرّ على استضافة كل من كان في القافلة مدّة ثلاثة أيّام في خيامه التي تبعد زهاء الثلاثين ميلا، وقد أكّد الوزّان عبر ما رواه على خصال هذا الشيخ القائد الذي كان في منتهى الجود والكرم وطيب المعشر، مصيفا: " ولا أخفي أنّ الأنعام التي أمر بذبحها لإطعامنا تساوي عشرة أضعاف ما قدّمناه له من حقّ المرور"[6].

وهو ما يثبت التقابل الذي أشرنا إليه بين الظاهرتين حيث يبدو أنّ استلام إتاوة العبور على بخس قيمتها تعتبر من العادات المتأصلة في المجال القبلي البدوي وخاصة داخل المجال الصحراوي المعزول. فقطعة القماش التي فرضها هذا الرئيس على كل حمولة جمل تمثّل نوعية من المنتوجات التي تحتاجها القبائل الصحراوية في مثل هذه المجالات المنفِرة التي تفتقر إلى مثل هذه الحاجيات الضرورية، وبالمقابل فإنّ كرم الضيافة ارتبط بالأساس بالأكل والشرب وبذبح الجزور وهي من المكاسب المتوفّرة في كل بيت من بيوت البدو.

كما أشار الوزّان في موقع آخر إلى أحد الرؤساء في "تقوداست" بنواحي هكسورة حيث ذكر أنّ الرئيس يتّصف بالشجاعة والمروءة والكرم، إذ تمكّن في شبابه من قتل أربعة من رؤساء العصبيات الذين لا يكفّون عن إشعال الفتن بين الناس واضطهاد السكّان. ولمّا استتب له الأمر في تلك الجهة شرع في أعمال الخير والإحسان للناس والحرص على سيادة العدل بينهم، الأمر الذي سهّل عليه جمع شمل الفئات المتفرّقة. وقد استضاف هذا الرئيس الحسن الوزّان وثمانية من الفرسان المرافقين له مدّة ثلاث ليالي فأكرمهم أحسن إكرام، مشيرا إلى أنه قد عاملهم طبقا لما ورثه عن أجداده من عادات تقتضي إيواء من يمرون ببلاده، دون التثبّت إذا كانوا معروفين لديه أم غير معروفين وكل ذلك لوجه

4 - **رحلة التجاني**، م س، ص30.

5 - **نفسه**، ص188.

6 - الوزّان، **وصف أفريقيا**، ج1، ص 61-60.

الله وطبقا للتقاليد النبيلة، مضيفا: "إنّ الله الذي يعطي كل شيء قدّر له أن يحصد في تلك السنة نفسها نحو سبعة آلاف مدّ من القمح والشعير، بحيث أنّ عدد الناس الذين يعولهم أقلّ بكثير مما لديه من المؤن الضرورية لهم، وله أيضا أكثر من مائة ألف رأس من الغنم والماعز لا يأخذ من نتاجها سوى الصوف والشعر، لأنّه يترك اللبن والجبن للرعاة الذين يعطونه مع ذلك شيئا من السمن...وقد ودّعنا ذلك الشيخ الكريم، وظللنا نلهج بشكره ومدحه"[1].

يبدو واضحا تأكيد الوزّان من خلال مختلف الشهادات التي أوردها أنّ كرم الضيافة يرتبط عادة بشيوخ القبائل وهم من كبار الملاكين داخل المجموعات التي يسوسونها ويبحثون على الشهرة والجاه.

أمّا على مستوى المجال فإنّ الكرم البدوي يكثر كلما بعد الإنسان عن العمران الحضري، فقبائل الصحراء القاحلة أشدّ تمسّكا بعادة قرى الضيف وإكرامه ومع هذا فليس هناك ما يمنع قبائل تلك الديّار من نهب وسلب الغرباء في الأماكن المنقطعة، فهم "وهّابون نهّابون"[2]. أمّا إذا دخل الغريب إلى حمى القبيلة والتجأ إلى بيوتها فقد ضمن أمنه وسلامته بالإضافة إلى تمتعه بالمأكل والمشرب.

تعرّضت المرويات القبلية من جانبها إلى كرم الضيافة، فقد أوردت تغريبة بني هلال عديد الحكايات المرتبطة بذلك ومن هذه الأحداث نذكر هذه الواقعة التي تبرز أنّ الكرم لا يرتبط فقط بالأغنياء من القبيل فحسب. وترتبط هذه الرواية بمجموعة من سادة بني هلال الذين كانوا يجوبون المجال بحثا عن مأوى يرتاحون فيه: "...فلم يجدوا إلا جماعة قد عظم فقرهم وأضعفتهم الحاجة والفقر. فلما كان اليوم الرابع أشرفوا على سهل فيه عدّة مضارب وخيام وجياد وخدّام وأمير اسمه مفرج بن نصير وكان واقفا عند الأبواب وهو في حالة الذل والاضطراب وعيناه تذرف الدموع من شدّة الجوع، فحيّوه بالسلام ووقروه بالكلام وقالوا: أيّها السيّد الكريم أتقبل ضيوفا قصدوك من بعيد...فخجل من حديثهم وكلامهم ولم يجد بدّا من إكرامهم فقال: أهلا وسهلا بالضيوف فشرّفوا محلّكم ولكم المعروف. فأجابوه إلى كلامه ونزلوا من ظهور الجمال ودخلوا إلى خيامه وكان لمفرج زوجة يقال لها بهى وكانت من أجمل نساء الحيّ فقال لها: اذهبي واقصدي بيت أبيك شيبان لعلّك تجدين شيئا من الطعام تأتين به إلى ضيوفنا الكرام لأنّهم قصدونا دون باقي العربان وأتوا من أبعد مكان وأتوا من أبعد مكان. فسارت إلى بيت أبيها وطلبت منه شيئا من الطعام فقال والله يا ابنتي ما دخل بيتنا طعام منذ ثلاث شهور فمعذرة مقبولة...فلمّا سمعت كلامه رجعت في الحال وأعلمت زوجها بفشلها وعذر أبيها، وطلبت منه بيع ابنته لإكرام ضيوفه... فقال لها: نعم الرأي والتدبير فقومي الآن أصلحي شأنها وألبسها ثياب الحرير لأدور بها في القبيلة جميعها وأدلل لأبيعها. فقامت وألبستها أحسن ثيابها وضمختها بأفخر الأطياب...أمّا الأمير مفرج فإنّه نهض في الحال وطاف بابنته أنحاء بني هلال وهو ينادي ويقول يا أهل الفضل والمعروف من يشتري ابنتي الثريّا بعشاء أربعة ضيوف...وكان كل من ينظر إليها ويتأمّل فيها يتحسّر على جمالها وحسن معانيها ويقول: إذا اشتريناها ماذا نطعمها ونسقيها؟ فلما لم يجد أبوها من يشتريها، أعادها إلى المضارب وكان ذلك عليه من أشدّ المصائب، فقالت زوجته: اذهب بها إلى الأمير حسن، أمير القبيلة فإنّه يشتريها منك ولو

1 - الوزّان، **وصف أفريقيا**، م س، ج1، ص168. أنظر أيضا: **تاريخ إفريقيا الشمالية**، ج1، ص81. **قبائل المغرب**، م س، ج1، ص281. **القبائل العربية في المغرب**، م س، ص 259.

2 - الوزّان، **وصف إفريقيا**، م س، ج 1، ص 168.

بعشاء ليلة...فأخذها وسار في قلق...فلمّا دخل سلّم وقبّل يده...طيّب الأمير حسن خاطره واحترمه غاية الاحترام وقال وحقّ ربّ الأنام أنّه يصعب عليّ أن أسمع مثل هذا الكلام لأنّه يحرق قلوب السامعين... ثم أمر له بكيل من الطحين وأن يرجع بابنته إلى خيمته، فشكره على ذلك الإحسان...ولما وصل مفرج إلى الخيام أعلم زوجته بما ناله من الإنعام وبلوغ القصد والمرام وقال: قومي الآن واصنعي العشاء حتى تأكل ضيوفنا وتتعشّى... فبادرت في الحال وعجنت قرصا وخبزته في الحال وقدّمه مفرج إلى الضيوف وهو فرحان ملهوف"[1]

تبرز هذه المروية التراثية أهميّة مسألة كرم الضيافة لدى القبائل الهلالية قبل دخولها مجال المغارب، وهو ما يحيل على انتشار هذه العادات لدى المجتمعات العربية البدوية في مجال شبه الجزيرة العربية موطنهم الأصلي ووفود مثل هذه القيم حلال دخولهم مجال المغارب وعلى إثر اندماجهم مع الفصائل العربية الوافدة على المجال.

تبرز أهميّة هذه العادات أيضا فيم يمكن أن ينتج عن إهمالها والتغافل عن تقديم الضيافة للوافد مهما كان انتماءه، ففي مقارنة بسيطة نلحظ أنّ بيع الرجل لابنته في الأسواق بيع الجارية لا يجلب له العار، بينما يجلب له ترك ضيوفه دون أكل أو شراب الحشومة والنظرة الدونية من قبل الجميع، لذلك مثّل الكرم إحدى الصفات التي تميّز الفارس إلى جانب الشجاعة والقوّة، فقد جاء في وصف للشيخ أبو يعرب أحد فرسان بني هلال "أنّه من أعلى الناس وأوفاهم عهودا وذمما وأوسعهم جودا، يكرم الضيوف ويجود بالألوف وهو الذي ذكره العالم المؤرّخ عبد الرحمان بن خلدون في كتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر، مشيرا إلى: أنّه كان في الجود أسخ من جعفر وحاتم"[2]. يظهر من هذا التوصيف أنّ الكرم الحاتمي قد بقي نموذجا يحتذى به ومرجعيّة هامة لدى العرب في توصيف الأفراد من الكرماء. فكيف كان الوضع بالنسبة لمسألة الثأر في الدماء؟

VI- الثأر:

تخضع ظاهرة الثأر التي اشتهر بها المجتمع البدوي عموما إلى قانون العرف، هذا القانون الذي يبرز أنّ البدوي لم يكن كائنا ممانعا غير خاضع إلى القوانين، بل إنّه من أكثر المجموعات البشرية ارتباطا بالأعراف والعادات والقوانين المتوارثة. فرغم غياب سلطة مركزيّة تنظم حياة البدو فإنهم لم يملكوا حرّية التصرّف على هواهم في علاقتهم بمن يعيش معهم وتجمعهم رابطة الانتساب إلى نفس القبيلة أو في علاقتهم بالقبائل المجاورة. فكل خرق للقوانين العرفية للمجموعة يعرّض المخالف للعقوبة. وعموما يمكن للبدوي الدفاع عن حقوقه دون اللجوء إلى استعمال العنف في بعده المادي على الأقلّ بل من خلال اللجوء إلى التقاضي.[3]

ويمثّل القاضي البدوي الحكم الذي يقع اختياره من قبل طرفي النزاع وتتمثل مهمته في الفصل

1 - أبو النصر (عمر)، **تغريبة بني هلال**، م س، ص15-14.

2 - أبو النصر (عمر)، **تغريبة بني هلال**، م س، ص23

3 - Chelhod (Joseph), Le Droit dans la société bédouine, recherches ethnologiques sur le ʻorf ou droit coutumier des bédouins, librairie Marcel Rivière et Cie, 1971, pp307-308

في المنازعة التي تطرح عليه بين الطرفين وإنصاف المظلوم وردع الظالم، لكنّه ليس من واجبه السهر على تطبيق الحكم بل إنّه في أغلب الحالات يمكن الطرف المُدعى عليه من فرصة للتكفير عن خطيئته بالتعويض للمتضرر. وعموما لا يحق للعارف أو القاضي البدوي أن يسلط عقوبات كالجلد وقطع الأعضاء، بل إنّ أغلب العقوبات تكون في شكل تعويضات يدفعها الشخص الظالم للمتضرر وترتفع هذه التعويضات كلما كان الضرر أكبر. بالمقابل يحق للشيخ أو لمجلس الكبار أو الميعاد أن يقرر طرد فرد من القبيلة ثبت تكرر أخطائه وخرقه المتتالي للعرف.[1]

تلتجئ القبيلة في إطار المحافظة على تماسكها وسعيا إلى المحافظة على مجموع قيمها، إلى نفي الذين يرتكبون جريمة القتل إذا ما أفلتوا من ثأر أهل الضحيّة وذلك لمدّة لا تقل عن السبع سنوات. وبعد تمام هذه المدّة يستطيع الجاني العودة إلى قبيلته على أن يدفع الديّة لأهل القتيل[2].

وتعتبر عقوبة النفي التي تسمى أيضا الخلع، من أشدّ العقوبات وأقساها على الفرد من طرف عشيرته[3] وهي ظاهرة شائعة بين القبائل العربية منذ العصر الجاهلي. ولا تخلو القبائل العربية بالمغارب من مثل تلك التصرفات. وقد عرف هؤلاء المنفيون في جزيرة العرب بـ"الصعاليك" أو بـ"ذؤبان"[4]. وقد أطلق هذا النعت مغربا على قطّاع الطرق وأشار إليه ابن خلدون في المقدّمة وكتاب العبر في مناسبات عدة[5]

تختلف قيمة الديّة التي يدفعها المذنب أو أفراد عائلته للمتضرر حسب أهميّة الضرر، فإذا نتج عن الاعتداء قطع اليدين مثلا، فللمتضرر طلب ديّة تساوي ما يطلبه أهله في صورة قتله. وينخفض مبلغ الديّة بالنصف إذا فقد يد واحدة. لكن عموما فإنّ الديّة تمثل مسألة أساسية في التعامل حال قتل النفس البشريّة مهما كانت ظروف القتل، حتى وإن كان دفاعا عن النفس باستثناء الثأر الذي يجعل كل عملية قتل دعوة للقتل ثانية وهكذا إلى ما لا نهاية.

ترتبط قيمة الديّة أيضا بنوعية العلاقة التي تربط بين القاتل والضحيّة وحسب جنس الضحيّة وعمرها وانتمائها الاجتماعي. وتختلف من منطقة إلى أخرى فمثلا في منطقة المشرق العربي وتحديدا في الأردن وفلسطين تنقسم الديّة إلى نوعين:

- محمديّة وتقدر بما يضاهي 15 من الإبل.
- بدويّة وهي مرتفعة جدا وتقدّر عموما بين أربعين ومائة ناقة.

تدفع الديّة على ثلاث مراحل وتشمل أنواع مختلفة من الإبل والتي عادة ما تصنّف حسب عمرها[6]

---

1 - Chelhod (Joseph), Le Droit dans la société bédouine, recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des bédouins, Op-cit, p309.

2 - الوزّان، **وصف أفريقيا**، م س، ج2، ص117.

3 - **تاريخ الشعر السياسي**، م س، ص 50-49.

4 - جاء في **لسان العرب**: يقال لصعاليك العرب ولصوصها ذؤبان لأنّهم كالذئاب،م س، ج2، ص 1051.

5 - أنظر **المقدّمة وكتاب العبر**، المجلدين السادس والسابع وكتاب العلامة ابن خلدون، ص 145-144.

6 - Chelhod (Joseph), Le Droit dans la société bédouine, op-cit, p312.

ويلتجئ المنفيون أو "المخلوعون" إلى الانضمام إلى قبائل أخرى طالبين حق الجوار[1]. والجوار له علاقة وطيدة بموضوع النسب إذ يلتحق المستجير بنسب المجير في أغلب الأحيان. وقد ساعد مبدأ الجوار على دمج أعداد كبيرة من الناس ضمن قبائل أخرى غير قبائلهم الأصلية، وبمرور الزمن أصبح أولئك ممن ينتسب إلى القبائل المجيرة. كما ساعدت هذه الظاهرة وبمعظم مجتمعات المغارب على الاندماج بين القبائل العربية ونظيراتها البربرية على أنّه ثمّة بعض الاختلاف بين العضو الأصلي والعضو الملتحق داخل القبيلة. وتبرز هذه الاختلافات بين العضوين في مسألة الديّة التي يحق للجار المطالبة بها لجاره المقتول، حيث لا تتعدى نصف ما يطالب به للعضو الأصلي داخل القبيلة.

وبالمقابل يطالب بدفع الديّة نيابة عن جاره إذا ما قتل أحدا، كما أنّه مطالب بأخذ ثأر جاره إذا ما قتل بيد آخرين. ويتم الإعلان عن النيّة في منح حق الجوار أو خلعه في التجمّعات العامة بالأسواق أو المواسم، إمّا بواسطة المخاطبة المباشرة أو بالتعلق بأهداب بيت أحدهم أو بالارتماء على قبر والد المجير أو قبر ابنه. كما يعتبر تناول طعام أحدهم إلزاما له بإجارة ضيفه. وما زالت هذه العادة متّبعة في البلاد العربية عامة وفي بادية المغارب بصفة خاصة إذ للطعام حرمته وللملح قُدسيته[2].

يتمتع هؤلاء المخلوعون الذين وقع إلحاقهم بقبائل من خلال حق الجوار بالحقوق نفسها التي يتمتع بها أعضاؤها كما يلزمون بالواجبات التي تفرض على أفراد القبيلة المستقبلة لهم وتعتبر هذه العادة قديمة في مجال المغارب فقد ثبت اعتمادها من قبل القائد البربري "مسينيسان" عندما التجأ قبل توليه السلطة إلى قبائل القارامونت حيث لقي لديهم الملجأ الآمن والترحيب اللازم[3]. وفي العصر الموحّدي يشير الحسن الوزّان أنّ القبائل القاطنة في جبل "بني وليد" يرحبون بكل مذنب منفي من فاس، إذ يلقى عندهم الأمان كما يعفى من النفقات طوال أيّام إقامته بينهم وعن قبائل "لوكاي" أشار كذلك "أنّهم يستقبلون المنفيين كافة غير أنّهم لا يقبلون الزناة منهم، بسبب غيرتهم الشديدة[4].

يتم طلب حق الجوار والالتحاق بالقبائل المجيرة بصفة فردية وأيضا بطريقة جماعية وقد تعرضت العديد من المصادر إلى هذا الموضوع من ذلك التحاق العمور وهم بطن من بني هلال بالأثبج وأصبحت العديد من مجموعاتهم مثل أولاد فارس وأولاد عزيز وأولاد ماضي ملحقين بقبيلة رياح وفي

1 - للمصطلح دلالات لغويّة عديدة متباينة وهنا نقصد القرابة والنسب وقرب المساكن والبيوت من بعضها البعض وبالتالي الذود على المستجير القريب أو اللاجئ إلى القبيلة هاربا من مكروه أو شرّ قد يلحق به. والجوار له علاقة وطيدة بموضوع النسب إذ يلتحق المستجير بنسب المجير في أغلب الأحيان وقد ساعد مبدأ الجوار على دمج أعداد كبيرة من الناس ضمن قبائل أخرى غير قبائلهم الأصلية ومع مرور الزمن أصبحوا ينتسبون إلى القبائل المجيرة كما ساعدت هذه الظاهرة في معظم المجتمعات المغاربية على الاندماج بين القبائل العربية ونظرائها من البربر على أنّه ثمّة بعض الاختلاف بين العضو الأصلي والعضو الملتحق داخل القبيلة.

2 - أنظر حول هذه المسألة: الوزّان، **وصف أفريقيا**، ج1، 337-336-344.

النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب، 153-148.

القبائل العربية في المغرب، ص ص 251-248.

المفصل، ج4، ص365-360.

3 - أنظر: **تاريخ أفريقيا الشمالية**، ج1، ص133. **مدنيّة المغرب العربي في التاريخ**، ص177.

4 - الوزّان، **وصف أفريقيا**، م س، ج1، ص ص 336-335-334.

جوارهم ويقول فيهم ابن خلدون: ويلحق هؤلاء الأثبج بالعمور، ولا نجد بينهم انتماء بالجملة ونجد بينهم وبين قرّة وغيرهم من بطون هلال الانتماء"[1]

يشمل اللجوء أيضا النساء إلى قبائل أخرى نتيجة لإهانة أو خلاف بين زوجين وهذا ما لم يغب عن ذهن الوزّان ورصده لدى عدد من أحياء "نفزاوة" في "جبل مرنيسة" حيث أشار إلى: "أنّ كل امرأة أصابتها إهانة من زوجها مهما كانت ضئيلة، فرّت إلى الجبال الأخرى تاركة أولادها وتزوّجت من آخر". وهذا هو السبب الذي يجعل الرجال في الغالب يحملون السلاح، وتكون بينهم مشاجرات دائمة، وإذا جنحوا للصلح فلا بدّ أن يدفع من تبقى المرأة عنده للزوج الأوّل ما أنفقه في زواجه، وهم متشددون في هذا الأمر ولهم قضاة مختصون منهم"[2] وفي جبال قسنطينة حيث تستقر قبائل كتامة "ومن عادات نساء هذه البلاد الفرار إلى جبل آخر إذا لم يرضن بأزواجهنّ وتترك المرأة الهاربة أولادها، وربّما اتخذت زوجا آخر في الجبل الذي تقصده إذا كان عدوّا لجبل زوجها وذلك ما يسبب الخصومات لكن غالبا ما يقع الاتفاق إمّا بأداء مبلغ من المال وإما بمبادلة أخرى، كأن يزوّج الرجل الذي أخذ الهاربة إحدى بناته أو أخواته لزوج المرأة الهاربة"[3]

يلتزم أعضاء القبيلة بنفس الواجبات كما أقرّت لهم حقوق مشتركة يتساوون فيها حيث نص العرف القبلي بحتمية نصرة الإخوة ظالمين ومظلومين. فعندما يرتكب فرد من القبيلة جريمة القتل خارج القبيلة يشترك الجميع في واجب الديّة وعندما يقتل عضو من القبيلة فعلى أعضائها جميعا واجب السعي للأخذ بالثأر وهكذا فكلهم يعملون بالمثل السائر "عند الجزيرة تشترك العشيرة"[4]. ويبدو أنّ هذا العرف يخضع لما تمليه القوّة لأنّ بعض القبائل التي تلمس في ذاتها القوّة لا تعطي الديّة للضعفاء، وبالمقابل تلزمهم بدفع الديّة إليها. وقد ذكر الإدريسي مثلا لهذا حيث تعرض إلى القبائل العربية الموجودة بنواحي المسيلة ذاكرا: "وجميع هذه الحصون أهلها من العرب في مهانة، وربّما أضرّ بعضهم ببعض، غير أنّ أيدي الأجناد فيها مقبوضة، وأيدي العرب مطلقة في الإضرار وموجب ذلك أنّ العرب لها ديّة مقتولها، وليس عليها ديّة فيمن تقتل"[5] وحول المشاركة في الحرب ذكرت مروية بني هلال "فقام الخفاجي عامر وطلب الزناتي فمنعه حسن وقال:

أنت نزيل عندنا والنزيل ليس له حرب"[6]

فابشروا بالثأر يا بنات* في ما مضى لحدين بولادا تذكر

أنا عليكم مثل سبع كاسر* من غد إليهم يا عذارى انحدّر

---

1 - ابن خلدون، **العبر**، م س، ج6، ص 55. أنظر أيضا: **تاريخ الجزائر القديم والحديث**، ص 569. **القبائل العربية في المغرب**، ص 212-211.

2 - الوزّان، **وصف أفريقيا**، م س، ج1، ص334.

3 - الوزّان، **وصف أفريقيا**، م س، ج2، ص 103.

4 - **معجم الأمثال**، ج2، ص9.

5 -الإدريسي (محمد بن عبد الله الحمودي السبتي ت 560هـ/ 1164م) **مقتبس من كتاب نزهة المشتاق، القارّة الإفريقية وجزيرة الأندلس**، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، 1983، ص164.

6 - أبو النصر (عمر)، **تغريبة بني هلال**، م س، ص123.

وانظروا فعل دياب يا بنات* بعون من أمره علينا قد قدّر

افرحوا اليوم يا بنات وابشروا* وخاطر المكسور منّي ينجبر[1]

ترتبط الفروسية بالحرب وخوض المعارك والتميّز فيها ولتحفيز الفرسان على المواجهة وعدم التراجع تذكر المروية دور النساء في ذلك فقد ذكرت تغريبة بني هلال كيفية مشاركة المرأة في مثل هذه المواجهات "يجب أن ترسل أيها الأمير المؤيّد بعض الرجال ليأتوا بالجازية لتركب أمام ظعون بني هلال وباقي نسائنا المتفرّقات هنا وهناك يستقدمن الجيش ويحمسن الأبطال...لأنّه إذا اشتعلت نيران الحرب ووقع الطعن والضرب تكون الجازية وباقي السيّدات أمام الأبطال في العماريات، لأنّ الجازيّة من النساء الشهيرات وهي ذات رأي وتدبير. وهكذا تمّ الرأي بين الأمراء والأعيان"[2]

يبرز دور المرأة أيضا عند تعرّض الفرسان للقتل من خلال المطالبة بالثأروتحفيزهم عليه وهو ما يظهرفي موقف الجازيّة من تراجع بني هلال عن مواجهة خصومهم بعد أن تكبّدوا العديد من الخسائرفي صفوف جيوشهم "أذلّ الله الحاكم من بني العربان ضعفهم عن حرب الزناتي ودياب أيضا بعد أن قتل أخاك وأولاد عمّك وغيرهم...ونادت النسوان وقالت: دونكنّ الخيل اركبوها ونحن نحارب الزناتي ونأخذ ثأرنا منه. والتفتت إلى دياب وقالت له: انزل عن الخضرا حتّى أركبها وأقاتل الزناتي ...وتبادرت البنات إلى الخيل كل واحدة أمسكت فرس وقالت لراكبها: انزل واركب موضعي في الهودج...وأنا أركب جوادك"[3]

وهكذا فإنّ دور المرأة البدوية في الحروب قد تجاوز مجرّد التحفيز إلى المشاركة في أخذ القرارات المصيرية في المجال القيادي في جانبها السياسي والعسكري، بل إنّ العديد من النساء الشهيرات في هذه المرويات قد واجهت الفرسان في ساحة القتال مثل الجازية التي واجهت الفارس المتميّز دياب وكانت نهايتها على يده حسب ما لقّقته المروية وبعيدا عن مدى صحّة الأخبار المتناقلة داخل المروية فإنّ التعبير عن هكذا مواقف يحيل على إمكانية حدوثها، أوتمثلها في ذهنية المجتمع البدوي.

مواقف النساء وتحفيزهنّ للفرسان على خوض المعارك لا يعني بالضرورة أنّهن متصلبات في مشاعرهنّ وهوما يظهرفي العادات التي ترتبط بخبرمقتل أحد الفرسان فقد ورد عن الجازية التي كانت في بعض المعارك تخوض الحرب وتقاتل الرجال أنّها عندما وصلها خبروفاة الأميرحسن أنّها "أقبلت وهي تصيح من قلب وتبكي...وتنتف شعرها وتمزّق ثيابها وتضرب برأسها وهي تئنّ أنّات الحزانى وتندب أخاها الأميرحسن، وتقاسي لأجله المحن وتقدّمت ووقعت عليه تقبّل قدميه ومن عظم ما اعتراها وقعت على الأرض كالأموات...فتراكضت النساء ورشوها بالماء وأقاموها عن الأرض وهي تولول وتصيح حتى أحزنت وأبكت كل قلب جريح، عند ذلك طافت الأرض مما سال علها من الدموع واجتمعت أصوات سائر عربان تلك النواحي على الحزن والأسى العظيمين"[4] وعند مقتل أبوزيد "أرخت شعورها ونتفت خدودها ومزّقت ثيابها"[5].

1 - **نفسه**، ص136.

2 - أبو النصر(عمر)، **تغريبة بني هلال**، م س، ص30.

3 - **نفسه**، ص 140.

4 - أبو النصر(عمر)، **تغريبة بني هلال**، م س، ص181.

5 - **نفسه**، ص181.

مكّنتنا محاولة البحث في سجل القيم البدوية من التفطن إلى قدرة المجموعات البدوية على اختزال ماضيها وإعادة صياغة حاضرها وفقا لمتطلبات الحياة المعاصرة متشبّعة بروح الثقافة البدوية.

والمضنون أنّ القيم البدوية ما تزال مترسخة لم تتفسّخ رغم انتشار التحضّر الذي ربّما يكون قد حسم المسألة لصالح نمط "العمران الحضري" اقتصاديا واجتماعيا. بالمقابل ما تزال الذاكرة الشعبية للمجموعات القبلية تحفظ لنا ما يثبت عمق التمسك بالقيم السامقة للبداوة من وجهة نظر حنينية لا تخطئها كل عين بصيرة مع التركيز على التناقض بينها وبين اللؤم المعمّم وسلبيات الحياة المستقرة بالحواضر تلك التي تتسم بانتهازيتها المفرطة على حد تعبير هذه الأبيات التي تعبّر عمّا يختلج في أعماق ذات التونسي المعاصر:

"الأرض أرضي...والزاد ما هو زادي...وعباد ماهي عبادي"

مما ينهض حجة على حضور موجع للذاكرة مع شعور حاد بمرارة التفريط في الماضي الأثيل وصعوبة التواؤم مع الواقع الجديد وشدة وخز الضمير:

الأرض أرضي، وتراب جدادي، والمال مالي، والزاد ماهو زادي

والوقت وقتي والبلاد بلادي، والأصل أصلي، وعباد ماهي عبادي

عمري ما نسيت...

أصلي الختّالي والوهرة، ميزاني عالي عالغدرة، قصفة لحباب والنغرة

عمري ما نسيت...

أصلي البندير والمهرة، القلب الكاسح كي الصخرة، لحفة لجداد والفخرة

عمري ما نسيت...

أصلي لجبال والقمرة، عشقان الليل م الصغرة، قمحي وزيتوني والتمرة

عمري ما نسيت ...

أصلي الغزلان والصحراء، بسمة قلّيل في الغزرة، ليعة ليّام والجمرة

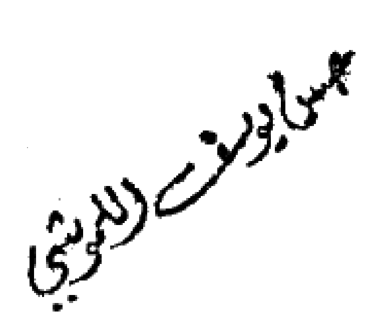
عمري ما نسيت ...

أصلي البارود والنغرة، أخر المنامة في الحفرة، زايد للملامة يا سمرة

عمري ما نسيت[1]...

---

1 - أبيات أغنية الفنّان التونسي صبري مصباح.



الخاتمة العامّة

سعينا من خلال هذه الدراسة إلى خوض مغامرة البحث في ميدان التاريخ الثقافي للمجموعات التي همّشها التاريخ مثل البدو، الذين لم يتعد الاهتمام بأخبارهم وسيررجالاتهم وخصوصيات أحوالهم التشديد عن سوء أفعالهم وتأثيرهم العميق في تدهور أوضاع الحواضر وتراجع قوة السلطة الحاكمة. لذلك جاءت أغلب الكتابات التاريخية الرسمية معادية للـ"أعراب" وقد لعب المؤرخون والفقهاء دورا محوريا في هذا المجال[1].

لم تكن مهمتنا سهلة، في هذا الصدد بالنظر إلى الصعوبات التي واجهتنا في تناول هكذا إشكالية فعلاوة على غياب الكتابات حول هذه المسألة، كان علينا بذل الجهد والتعويل على الذات من خلال التسلّح بآليات العمل الميداني ذي الطبيعة الأنتروبولوجية والسوسيولوجية وذلك قصد اقتراح رحلة طويلة تستجلي مدى تواصل ظاهرة البداوة ومتابعة مختلف مظاهرها ماضيا وحاضرا والعودة بها إلى جذورها. تطلّب هذا الاختيار التعويل على تاريخ الأمد الطويل وعدم حصر هذه المسألة في مدّة زمنية محددة مسبقا، لأنّ دراسة الظواهر الثقافية لا يمكن أن تصيب جديدا لو ابتسرناها في فترة زمنية قصيرة.

عوّلنا في سبر أغوار هذه الإشكالية الشائكة على التنقّل بين التاريخ والذاكرة والصورة بحثا عن تمثّل المجموعات البدويّة لتاريخها والمقابلة بين المواقف والآراء التي صاغتها الذاكرة الجماعية عن نفسها وعن جذورها واعتقاداتها وممارساتها في معاشها اليومي وذلك داخل مجال يتّسع تارة ليشمل بلاد المغارب ويتقلّص تارة أخرى حيث لا يعبّر إلاّ على حقيقة أوضاع جهة الشمال الغربي التونسي.

1 - شهد المجال الأوروبي حضور هذه الظاهرة أيضا:
Certeau(M de), L'écriture de l'histoire , Gallimard, Paris, 1993, pp 12-15.

فقد حاولنا وضمن الباب الأوّل من هذا العمل البحث في علاقة البدوي بالمجال من خلال تقصيّ أهمّ مراحل وعيه بمسألة التحوّز وملكية الأرض وعلاقة جميع ذلك بالأنشطة الزراعية، مؤكدين على أهّم العناصر الفاعلة في هذا التحوّل الذي تم بصفة تدريجية وتحت ضغوط خارجية أجبرت البدو على التأقلم مع واقع الأشياء الذي فرضته السلطة القائمة والظروف الطبيعية الصعبة.

كما مكّن إقرار البدوي على المجال من تطوّر الوعي بحيازة الأرض والتفريق بين مجال الرعي والمجال المخصص للاستغلال الزراعي، الذي كان عليه الدفاع عن حيازته واستغلاله وتملّكه. وتزامن ذلك كلّه مع تطوّر علاقته بالمجموعة التي ينتمي إليها نتيجة ارتباط مصالحه بالعائلة التي ينتسب إليها والتي مثّلت ركيزة النشاط الزراعي الذي مارسه بوصفه بديلا عن تواصل حياة القبيلة أو العرش التي ربطته بإكراهات العمل الجماعي من خلال الرحلة والحرابة والاضطرار إلى تجنيد أعداد كبيرة من الأفراد لمقاومة تعدّي ذوي القوّة والبأس. مما أدّى إلى تغيّر الوعي وتوسّع الاقتناع بالانضباط بدواعي الحياة المستقرّة وخاصة بعد بناء الدولة الوطنية التي عملت على إعادة إدماج المجتمع على أسس جديدة من مقاومة السلطات الموازية كسلطة المشايخ والزوايا والمواعيد العشائرية وإعادة تقسيم الفضاء إداريا من خلال توطين البدو ومقاومة عوائق الاندماج.

وتبيّن من خلال متابعة مختلف الإجراءات التي ساهمت في تغيير الذهنيات في تونس أنّ حصول نوع من الاندماج الوطني لم يلغ علاقة المجتمع المحلي بتاريخه الذي لم يكن مجرّد استذكار أو تمثّل تراثي، بقدر ما شكّل إعادة بناء للعلاقات القبلية في كثير من الأحيان. صحيح أنّ القبيلة تفككت هيكليا وبنيويا، ولكنّها استمرّت ثقافيا ونفسيا ووظيفيا[1] وهو ما طرحنا على أنفسنا الخوض فيه لإبراز مدى استمرار الثقافة البدوية أو اضمحلالها وتمثّل التونسي لمجاله وتصوّره لتاريخه. فهل تمكّن فعلا من القطع مع فكر البداوة والانخراط في تصوّرات مفارقة وجديدة؟ أم أنّه انخرط في الحضارة الكونية الجديدة برصيده الثقافي البدوي بعد أن أخضع جميع ذلك لمقاييسه الخاصة دون الانصياع لمختلف إكراهات التحديث والانحياز التام للمعاصرة.

استطاع البدوي في محاولته اليائسة التصدّي لمختلف التغييرات التي شهدها محيطه النجاح في المحافظة على رصيد ثقافي بدوي طبع علاقته بمحيطه وبالمجال الذي ينتمي إليه، وهو ما قد يفسّر فشل مختلف محاولات فرض النماذج التحديثية الغربية منذ بداية القرن التاسع عشر وإلى نهاية القرن العشرين. فقد اعتمدت حياة البدوي على التنقل الدائم بحثا عن الماء والمرعى مصدر حياته وحياة ماشيته، ومثل هذه الحياة رسّخت لديه الوعي بعدم أهميّة الملكيّة لأنّ التنقل يفرض الاحتفاظ بما هو ضروري ثمين وأساسي للحياة. لذلك فإنّ الوعي بالملكية كضرورة في حياة البدوي ضعيفة جدا وقد ترسّخ هذا الوعي لدى البدوي في حياته الروحيّة، فحصر تبعا لذلك ثقافته الإبداعية في تجربة العيش في الصحراء.

خضع البدوي في تحوّل معاشه إلى عوامل خارجية بعيدة عن قناعته الشخصية ذلك أنّه لم يسعى مطلقا إلى تغيير معاشه أو يطوّره لأنّه يعتقد أنّ حياته مكتملة ولا ينقصها شيء وأيّ إضافة تكون

1 - بوطالب (محمد نجيب)، **القبيلة التونسية**، م س، ص 482.

تنازلا منه وانتقاصا من حياته.

اختار البدوي عن طواعية حياة بسيطة، فهو يسكن الخيمة ويلبس العباءة ويأكل طعاما بسيطا للغاية يسعفه في استمرار الحياة دون تعلّق بمظاهر الترف أو الاستمتاع، فهو يأكل بصمت وبسرعة ودون توقّف.

الحياة الكاملة لدى البدوي هي أنّ الكلّ يرتدي الملابس نفسها ويأكل الطعام نفسه ويسكن الخيمة نفسها ولا وجود لمن يتصرّف خارج السلوك المحمود مع احترام للعادة والعرف، لذلك لا يبدو بحاجة إلى أن يغيّر شيء في أسلوب حياته. لكنّ هذا السلوك لا يعني البتة أنّه سلبي وخامل، بل هو في مواجهة دائمة مع عناصر الطبيعة قصد تأمين هذا العيش البسيط لنفسه وذويه بصفة مستمرة. فشحّ الطبيعة يجعله في حالة استنفار دائمة، في حين يبحث سكان الحواضر بصفة مستمرّة على التقدّم وتنويع أساليب المعاش وتزداد حاجاتهم الاستهلاكية فيفقدون القدرة على إدراك المعنى الحقيقي للأشياء ولا يقنعون بما توفّر لهم. حتى وإن اتسمت تصرّفات معظم أرباب العائلات الوجهة داخل المدن هي أيضا وفي العديد من الحالات الدالة بصرامة التدبير إلى حدّ نعت العديد من وجهاء العائلات الحضرية بالتقتير: "هذاك يعفوربي كبيدة".

إنّ هذا الاعتقاد الراسخ لدى البدوي بجدوى الممارسات التي يأتيها في نحت ذاته وتفرّد شخصيته، هي ذاتها التي مكّنته من المحافظة على بعض مظاهرها بعد استقراره. فلئن ساهم اندثار القبيلة في اقتراب البدوي من نمط حياة الحضري وتطوير مجال اهتمامه باتجاه التركيز على العائلة، مما ساهم في تراجع السيطرة المطلقة للنموذج الأبوي وفتح المجال أمام بقية أفرادها للمساهمة في تحمّل المسؤولية ونمو الوعي بالتضامن الأسري كبديل عن اللحمة العصبية وهو ما تعرّضنا لمختلف تفاصيله ضمن الباب الثاني من هذا العمل، الذي خصصناه للخوض في صيرورة التحوّل الذي شهدته مؤسسة العائلة من الإطار القبلي الواسع إلى الإطار الأسري الضيّق، وتعرّضنا من خلاله أيضا إلى مجموعة من الاحتفالات الدينية والاجتماعية التي ارتبطت بمؤسسة العائلة وإلى أهمّ التحوّلات التي شهدتها فيما يتّصل بعقود الزواج والاحتفال بالختان وبالمولد النبوي الشريف وبرأس السنة الميلادية، مؤكدين على تاريخية هذه الاحتفالات وعلى طبيعة الطقوس الممارسة خلالها.

يعتد البدوي بشخصيته حيث غالبا ما يواجه الظروف الطبيعية القاسية بكثير من الصبر والمثابرة، وهو ما يتجاوز غالبا قدرة الحضري على الصبر. أفلا يكفي المكوث تحت خيمة كامل اليوم في انتظار غروب الشمس حتى تبرد الأرض ويهبّ النسيم فيستطيع الخروج لهيم في مطلق البراري، حتى تتبيّن لنا قوة شكيمته واستعداده لتخطي أصعب العراقيل. كل ما يطلبه البدوي يمكن اختصاره في هطول المطر حتى تنمو المرعى وتجد مواشيه الزرع لترعى فيه. يتحيّل البدوي على الطبيعة حتى يوفّر لنفسه أبسط أشكال الحياة لأنّه اختار العيش في مجال لا يوفّر سوى القليل من الموارد، لذلك فهو يقنع بالأساسي من الحاجيات ويكتشف تحت ضغط الحاجة المعنى الحقيقي للبقاء فتلتحم الروابط بينه وبين المحيطين به بينما تفتر بالمقابل نفس تلك الروابط لدى سكان الحواضر أو المدن.

تجاهل المحبرين من بين المنتسبين إلى الثقافة العالمة الإسلامية من مخبرين وواضعي التراجم والمناقب ومؤلفي النوازل الخوض في ثقافة البداوة وتحديد قيّمها ومبادئها، معبرين عن نبذهم للـ"أعراب"، لأنّهم رفضوا القبول بالاختلاف ناعتين أهل البادية بالجهل والكفر ساقطين بذلك في أحكام معيارية، في حين أنّ المطلوب هو بناء جسور التوافق بين العالمين دون استسهال التشويه أو السقوط في جائر المقارنات بين ماضي سكان المغارب وحاضرهم.

تميّز المجتمع البدوي بقيم أخلاقية سامقة ارتبطت بالرفعة والسمو والنبل والشرف والكرم والشجاعة والإقدام والمروءة وغيرها من القيم النبيلة. فرغم شحّ الطبيعة وشظف العيش فقد تميّز البدوي بكرم الضيافة وإغاثة المحتاج، فهو يرحّب بالآخرين على عكس تصرّف أهل الحضر المستقرين الذين غالبا ما يبدون النفور من الآخر. فقد ارتبط الكرم تاريخيا بالبادية وعبّر عن الانفتاح على الغريب والترحيب به والتواصل معه. فالبدوي لا يبدي تصرّفا أنانيا بالرغم أنّ قسوة الظروف التي يعيشها والتي تتطلّب كثيرا من الانضباط بل والتقتير أحيانا. فالبدوي لا يختار ضيوفه بل هم من يفدون عليه، طامعين في كرمه ونبل تصرّفاته واحتكامه بقوّة إلى العادات والأعراف السائدة، حتى وإن عرضه ذلك للخطر.

يرتبط مفهوم الكرم عند البدوي بمفهوم الكرامة والشرف التي تظهر بطرق متعددة وعملية، تتمثّل في أخلاق البدوي في الضيافة والفخر وحبّ الظهور وإبراز الشجاعة وتجنّب العزلة وغيرها من الأخلاق السائدة لدى البدو حيث لم تفتأ شخصية الفارس على التمظهر من جديد حتى وإن حصل ذلك ضمن الوسط الحضري وذلك عبر توظيف قيم الزعامة والقيادة.

ومن القيم التي احتفظت بها الذاكرة الجماعية عن أخلاق البداوة ما ارتبط بتواصل اشتغال مدلول "الحشمة" و"العار" و"الحقرة"، وهو سجل قيمي ارتبط بحساسية مسألة صون الشرف. فالبدوي يخشى كثيرا من العار، وهو شعور قديم جديد اتّخذ أشكالا مختلفة في سلوكه اليومي بدءا بالاحتفاظ ببعض السلوكات القديمة أو التقليدية، وصولا إلى الانخراط في تبني عدد من القيم المتصلة بكرامة الفرد داخل محيطه العائلي الضيّق والمحلي الواسع.

كما تمكّنت الذاكرة البدوية من تجاوز بعض القيم التي ارتبطت بالحرابة والعنف والثأر والإفراط في إظهار القوّة من خلال القبول بالخضوع إلى التشريعات الوضعية على حساب الاحتكام إلى التقاليد والأعراف البدوية السائدة وهيمنة مؤسسات الدولة والقطع مع ثقافة الثأر الذي كان يجد مبررا لتواصله في غياب التأثير المباشر لمؤسسات الدولة.

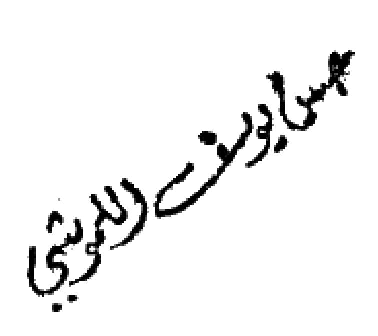
مثّلت مجمل هذه المسائل مضمون القسم الأخير من دراستنا والذي خصصناه لتناول مسألة تطوّر سجلّ القيم بين الثابت والمتحوّل. ومستوى التأثير الكبير الذي سلطته التشريعات الدينية حال تكيّفها مع مقتضيات الحفاظ على العرف والعادة بمجال المغارب، وذلك على عكس ما حاولت مختلف المصادر التأكيد عليه، من ضعف للوازع الديني لدى البدو، معتبرة أنّ مجالات انتشارهم لم تطلها أحكام الشرع وقوانينه، والحال أنّ تلك المجتمعات البدوية قد نجحت إلى حدّ كبير في إخضاع التعاليم الدينية لواقعها وكيّفتها مع جملة القيم التي صمدت تاريخيا مكوّنة بذلك مفهومها الخاص للتديّن،

ذاك الذي أطلق عليه الدارسون تسمية التديّن الشعبي المتباين شكلا ومضمونا مع التديّن العالم أيّ تديّن الفقهاء وسكان الحواضر. ويبدو أنّ صعوبة تواءم البدو مع التعاليم المعقّدة للتديّن كما صاغها الفقهاء نظرا لفتور علاقتهم بالتحصيل هي ما ساهم في اقترابهم من ثقافة الصلاح وشيوخ الزوايا الذين عرضوا عليهم جملة من المفاهيم المبسّطة ربطت التديّن بممارسات واعتقادات قديمة ومتجدّدة مثل الاعتقاد في السحر والعين والجنّ والبركة والزردة.

لا تعدو هذه المغامرة البحثية، أن تكون مجرّد محاولة أولى لتسليط الأضواء على مجال يعتبر الحفر فيه في بداياته، ذلك أنّ منطقة الشمال الغربي التونسي، عانت أيضا من التهميش عندما يتعلق الأمر بالبحث الأكاديمي المرتبط بالتاريخ المحلي على اعتبار أنّه مثّل لدى أغلب من اشتغلوا عليه من قريب أو من بعيد مجال الاستقرار والتحضّر، مجال أبعد ما يكون عن أشكال المعيش البدوي التي كان لها حضور كبير ضمن مجال البلاد التونسية على مرّ تاريخها.

إنّ أغلب الدراسات التي تناولت البداوة في مجال المغارب ربطت هذه الظاهرة بالمجال الصحراوي، لكنّ البحث أثبت أنّ جهة الشمال الغربي التونسي مثّلت ولفترات طويلة من تاريخ المغارب الحاضنة الأولى للقبائل الوافدة من المشرق وهمزة وصل بين قبائل الجنوب ومدن السواحل ناهيك عن دور الوسيط الذي لعبته عبر الحدود مع الجزائر. إنّ كل هذه الدينامية ساهمت في انتشار عدد كبير من القبائل والمجموعات على ذلك المجال، وهي مجموعات تمازجت فيم بينها وفي فترات مختلفة ومتباعدة، منتجة بذلك ثقافة بدوية مخصوصة.

بيّنت محاولة النبش الأولى في تاريخية البداوة في هذا المجال المحلي، أنّه مجال يطرح إشكاليات بحثيّة بالوسع عرضها على استمارة المؤرخ والتعويل على وثائق الأرشيف لدراستها من منطلقات جديدة وباعتماد آليات جديدة، بل لعّله أصبح الآن من الممكن توظيف ما وفّره الأرشيف والخروج باستنتاجات جديدة ومختلفة تماما عمّ تمّت صياغته حولها منذ أواخر سبعينات القرن الماضي وإلى حدّ الفترة الراهنة.



عيسى يوسف اللويشي

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر العربية

وثائق الأرشيف

***وثائق الأرشيف الوطني**

السلسلة	رقم الصندوق	رقم الملف
A	20	1-20
	30	1
	32	2
	40	8-17
	44	2-3-10
	46	4
	48	1-2
	199	1
	201	27-32
C	46	1
	47	1
	48	1
E	3	234
	234	3
G	3	2-10-20-23-24

السلسلة التاريخية: مراسلات القيّاد

رقم الصندوق	رقم الملف	القيادة
29	366	باجة
28	337-338-340	جندوبة
28	341	
29	342	أولاد بوسالم
29	343	الشيحية
28	330-331	أولاد سيدي عبيد

*** وثائق أرشيف أملاك الدولة**

أرشيف أملاك الدولة	صندوق سليانة
	صندوق باجة
	صندوق الكاف

أرشيف المحاكم الجهوية:

محكمة الناحية بمجاز الباب	دفتر عدد 3
المحكمة الابتدائية الكاف	دفاتر العدول

***موقع البيانات المفتوحة لوزارة الداخلية.**

- القانون الأساسي للبلديات، الصادر بمقتضى القانون عدد 33 لسنة 1975 المؤرخ في 14 ماي 1975
http//:opendata.interieur.gov.tn/ar/catalog/secteurs-territoriaux-par-gouvernorat-et-delegation

***وثائق الرائد الرسمي للجمهورية التونسية: على الروابط الإلكترونية التالية**

http//:www.legislation-securite.tn/ar/node35523/

http://www.legislation-securite.tn/ar/node/30307

http://www.legislation-securite.tn/ar/node/29969

http://rgph2014.ins.tn/ar/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%AA%D8A7%D8%A6%D8%AC

المصادر الأدبية العامة:

* ابن أبي الدينار(أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني المشهور ب)، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة التونسية، 1286هـ نسخة إلكترونية:

http//:ia801403.us.archive.org/6/items/almonis/almonis.pdf

* ابن أبي الضياف(أحمد)، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** ، الدار العربية للكتاب، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، 1999.

* ابن الأثير(أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، عز الدين ت 630هـ)، **الكامل في التاريخ** ، تحقيق عمر عبد السلام تنمري، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1997.

* ابن خلدون (عبد الرحمان)، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، نسخة إلكترونية،

http//:www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i001823.pdf

*ابن الدرّاج (السبتي)، **الإمتاع والانتفاع بمسألة سماع السماع**، تحقيق محمد بن شقرون، مطبعة الأندلس، 1982.

* ابن الشمّاع (أبو عبد الله محمد بن أحمد،)، **الأدلّة البيّنة النورانية في مفاخر الدولة الحفصيّة**، تحقيق الطاهربن محمّد المعموري، الدار العربية للكتاب، 1984.

* ابن عبد السلام(أحمد)، **الوطنية في التواريخ التونسية بين القرنين 17و19، في الذاتية العربية بين الوحدة والتنوّع**، تونس، 1979.

* ابن عبد العزيز(حمودة بن محمد ت 1202هـ/ 1788م)، **الكتاب الباشي**، تحقيق محمد ماضور، الدار التونسية للنشر، الجزء الأوّل قسم السيرة، الدار التونسية للنشر 1970.

* ابن عذاري المرّاكشي(668هـ/ 1279م)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج1، تحقيق ج. س. كولان وأ.ل. بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1983.

* ابن فتوح (ابن عبد الواحد السبتي ت 460أو462هـ)، **الوثائق والمسائل المجموعة من كتب الفقهاء الأربعة على ألفاظهم ومعانيهم**، المكتبة البلدية قرطبة، نسخة إلكترونية:

www.webislam.com

* ابن قيّم الجوزية (محمد بن أبي بكر أيّوب الزرعي أبو عبد الله ت 1351)، **تحفة المودود بأحكام المولود**، تحقيق عبد القادر الأرناءوط، مكتبة دار البيان، دمشق، الطبعة الأولى، 1971.

* ابن قيّم الجوزية، **الفروسيّة المحمديّة**، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1428هـ.

* ابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تحقيق إبراهيم شبّوح، مكتبة الخانجي بمصر، 1968.

* الإدريسي، (محمد بن عبد الله الحمودي السبتي ت 560هـ/ 1164م) **مقتبس من كتاب نزهة المشتاق، القارّة الإفريقية وجزيرة الأندلس**، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، 1983.

* البرزنجي(محمد بن حسن)، **قصّة المولد النبوي 1177هـ**، مخطوط بخط إبراهيم محمد نوار 1318هـ، مخطوطات جامعة الرياض. نسخة إلكترونية :

http://www.Makhtota.Ksuedu.Sq

* البرزلي، (أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي) (ت 1438م -841هـ) **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تحقيق محمّد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 2002.

* البكري(أبو عبيد الله بن عبد العزيز بن محمد ت 487هـ)، **المسالك والممالك، جزء المغرب في ذكر إفريقية والمغرب**، دار الغرب الإسلامي1992.

* التمكروتي(علي بن محمد) ت 1003هـ، **النفحة المسكيّة في السفارة التركية**، تقديم وتحقيق محمد الصالحي، الدار السويدي للطبع والنشر والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2007.

* التلمساني (أبي عبده محمد بن يوسف السنوسي)، **المنهج السديد في شرح كفاية المريد**، تحقيق مصطفى المرزوقي، نشر دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1994.

* التيجاني(محمد عبد الله، كان حيّ سنة 717هـ/1317م)، **رحلة التيجاني**، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، 1981.

* الحشايشي(محمد بن عثمان ت 1331هـ/ 1912م)، **العادات والتقاليد التونسية: الهديّة أو الفوائد العلمية في العادات التونسية**، سيراس للنشر، 1996.

* الدّغّاري (محمد بن بورخيص)، **ديوان الشاعر**، جمع وتحقيق موسى الضاوي وبوبكر ذكّار، ، مطبعة قرطاج، تونس، 2003.

* الرباحي (إبراهيم)، **ديوان الشيخ إبراهيم الرباحي**، تحقيق محمد اليعلاوي وحمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1990.

* الزبيدي(محمد بن محمد بن عبد الرزّاق المرتضى ت 1205هـ/1790م)، **شرح تاج العروس من جواهر القاموس**، مجموعة من المحققين، دار إحياء التراث العربي، 1984.

* الزركشي(محمّد بن إبراهيم)، **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصيّة**، تحقيق محمد ماضور، تونس، 1966.

* الزيّاني (أبي محمد عبد العزيز بن الحسن 1055هـ/ 1646م) ، **الجواهر المختارة مما وقف عليه من النوازل بجبل غمارة**، الجزء الثاني، دراسة وتحقيق غنيّة العطوي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، كليّة العلوم

الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، 2013-2012

* السرّاج(محمد بن محمد)، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984.

* السلمي الدميري القاهري (تاج الدين 734هـ/ 805هـ) **الشامل في فقه الإمام مالك**، دراسة وتحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، 2 ج، ط1، نجيبويه للطباعة والنشر والدراسات،2008.

* السنوسي التلمساني (أبي عبده محمد بن يوسف)، **المنهج السديد في شرح كفاية المريد**، تحقيق مصطفى مرزوقي، نشر دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1994.

* الشابي(محمد المسعود)، **الفتح المنير في التعريف بطريقة الشابية وما ربوا به الفقير**، نسخة عن مخطوط علي الشابي.

* العدواني(محمد بن محمد بن عمر)، **تاريخ العدواني، تقديم وتحقيق وتعليق أبو القاسم سعد الله، جامعة الجزائر**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية 2005.

* المسعودي (أبو الحسن علي)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار السعادة، ط2، 1948.

* المغيلي، أبوزكرياء يحي بن موسى بن عيسى بن يحي المازوني (ت 883هـ/ 1478م)، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة**، الجزء الأوّل تحقيق ودراسة بركات إسماعيل، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي الوسيط، تحت إشراف الدكتور عبد العزيز الفيلالي، كليّة العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 2010-2009.

* المقري (شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يحي أبو العبّاس التلمساني ت 1041هـ/ 1631م) **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، تحقيق يوسف البقاعي، دار الفكر، 1998.

* المقري(شهاب الدين أحمد)، **أزهار الرياض**، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978.

* الوزّان(الحسن بن محمد الفاسي، ت بعد 957هـ/ 1550م)، **وصف إفريقيا**، ترجمة عن الفرنسية، محمد حجّي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983.

* الونشريسي(أحمد بن يحي)، ت 914هـ، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي**، بيروت، تحقيق جماعي بإشراف محمد حجّي، ط 1، 1983.

* برهام بن عبد الله بن عبد العزيز أبو البقاء تاج الدين السلمي الدميري القاهري(734هـ/ 805هـ)، **الشامل في فقه الإمام مالك**، دراسة وتحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، 2 ج، ط1، نجيبويه للطباعة والنشر والدراسات،2008.

* بن خوجة(محمد)، **صفحات من تاريخ تونس**، تقديم وتحقيق حمّادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1986.

* بن يوسف(الصغيّر)، **المشرّع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي**، تحقيق أحمد الطويلي، المطبعة العصريّة، تونس 1998.

* خوجة (حمدان بن عثمان الجزائري ت 1255هـ/ 1840م) **المرآة: لمحة تاريخية وإحصائية على إيالة الجزائر**، تحقيق محمد بن عبد الكريم، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1972.

* زبادي(أحمد) **قاموس الأحاجي المغربية**، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، 2007.

* مرمول(كربخال)، **إفريقيا**، ترجمة عن الفرنسية لمحمد حجي، محمد زنيبر، محمد الأخضر، أحمد التوفيق، أحمد بن جلون، دار المعرفة، الرباط، 1989.

* مجهول، **مفاخر البربر**، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي قراقر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005.

المراجع العربية

* أبو زيد(أحمد)، "الأنتروبولوجيا والقانون" **المجلة الجنائية القوميّة**، المجلد الثامن، العدد الأوّل، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، مارس 1965.

* أبو النصر(عمر)، **تغريبة بني هلال ورحيلهم إلى بلاد المغرب وحروبهم مع الزناتي خليفة**، دار عمر أبو النصر وشركاه للطباعة والنشر والتوزيع والصحافة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981.

* أبو حسّان(محمّد)، **تراث البدو القضائي نظريا وعلميا، الطبعة الثالثة**، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 2005.

* أرباس(فيليب)،" تاريخ الذهنيات" ضمن **التاريخ الجديد**، مؤلف جماعي، تحت إشراف جاك لوقوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيّة، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص ص 312-277.

* أسبينيون(روبير)، **أعراف قبائل زيّان، مساهمة في دراسة القانون العرفي الأمازيغي المغربي**، ترجمة محمد أوراغ، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2007.

https//:html1-f.scribdassets.com7/p44nq9sjk45lrjh/images23-869/fd6a366.jpg

* أيوب (عبد الرحمان)، سيرة بني هلال، **أعمال الندوة العالمية الأولى حول سيرة الهلاليين، تنظيم الجمعية العالمية لدراسة حضارات البحر المتوسّط**، الحمامات، تونس 29-26 جوان 1980.

* أيكلمان(ديل)، **الإسلام في المغرب**، الجزء الثاني، ترجمة محمد أعفيف، دارتوبقال للنشر، الدار البيضاء، 1991.

* البلغيثي(آسيا الهاشمي)، **المجالس العلمية السلطانية على عهد الدولة العلوية**، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، مطبعة فضالة، 1996.

* الهلول (هادية العود)، **الاختيار للزواج: مقاييسه واستراتجياته، دراسة اجتماعية ميدانية**، دار محمد علي للنشر، ط1، 2010.

* الباهي (مبروك)، **القبيلة في تونس في العهد الحديث، (ق 16-ق 19): من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف والحوز، السباسب الوسطى مثالا**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 2005.

* البشروش(توفيق)، **القوميّة القطرية في تونس قبيل الحماية، في الذاتية العربية بين الوحدة والتنوّع**، تونس، 1979.

* التليلي (العجيلي)، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية 1939-1881**، منشورات كليّة الآداب منوبة، تونس 1992.

* التايب (منصف)، "المجال والسلطة في البلاد التونسية خلال العهد العثماني" **روافد، مجلة المعهد الأعلى للحركة الوطنية**، العدد الرابع، 1998، ص ص 45-7.

* التايب (محمود)، **أولاد سعيد بين 1864 و 1881، الولاء والمقاومة، عائلة بن الواعر نموذج**، أطروحة دكتوراه في التاريخ، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2001.

* التيمومي(الهادي)، **انتفاضة القصرين- تالة 1906**، دار محمد علي للنشر، الطبعة الثانية، تونس 2011.

* التيمومي (محمد)، **الغائب في تأويلات "العمران البشري" الخلدوني**، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، 2007

* الديالمي (عبد الصمد)، **المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث**، الدار البيضاء، عيون المقالات، 1987.

* الشابي (علي)، "العلاقات بين الشابية والأتراك العثمانيين بتونس بين أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر"، **المجلة التاريخية المغربية** ، عدد 17 – 18، لسنة 1980 ، ص 89-69.

* الشابي (علي)، **عرفة الشابي رائد النضال القومي في العهد الحفصي**، الدار العربية للكتاب، تونس-ليبيا، 1982.

* الشريف(محمد الهادي)، **تاريخ تونس**، تعريب محمد الشاكوش ومحمد بوعجينة، تونس، 1980.

* الفهري (عبد الحميد) ،"البربر من خلال المؤلفات العربية إلى حدّ ابن خلدون"، **الكرّاسات التونسية**، تونس ج 45، عدد160-159، 1992، ص122-91.

* القلسي(عبد الرزاق)، سوسيولوجيا الزواج في المجتمع التونسي، عرض الاختيار للزواج، مقاييسه واستراتيجياته، دراسة ميدانية، **موقع الصحفيين التونسيين بصفاقس**، 2011-12-12. ص ص8-1.

* الجنبوبي (محمد) **الأولياء في المغرب: الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيو- ثقافية، حياة وسير مشاهير أولياء المغرب**، ط2، كنال أوجوردوي، 2004.

* الحناشي (العربي)، **الحنانشة وعلاقتهم بالسلطة في تونس (1640- 1740)**، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1988-1987.

* العربي (البشير)، **التحوّلات الاجتماعية والبناء القبلي ومستويات التنمية في حامة بني زيد**، أطروحة دكتوراه، المرحلة الثالثة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1991.

* العربي(البشير)، سوسيولوجيا الحرب والسلم في الحياة القبلية بالمجتمع التونسي في مرحلة ما قبل الاحتلال

الفرنسي، **الكرّاسات التونسية**، تونس ج 48، عدد170-169، 1995. ص ص 109-91.

* الهرّاس(المختار)، **تطوّر الهياكل القبلية شمال غرب المغرب**، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي، المغرب، 1989.

* الهيلة (محمد الحبيب)، الزاوية وأثرها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى نهاية القرن الثامن للهجرة، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية**، العدد40، السنة 12، 1975 ص 131-97.

* الهمامي (علي)، **التحوّلات العقارية وانعكاساتها الاجتماعية في سهول مجردة من 1939-1875، تستور-مجاز الباب**، أطروحة شهادة دكتوراه، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2000-1999.

* المنصور(محمد)، المجتمع القبلي: الانقسام والسلطة، **الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي**، عدد342، 12 أوت1950.

* المرزوقي (محمد)، **مع البدو في حلّهم وترحالهم، عرض شامل لحياة البدو بالجنوب التونسي**، الدار العربية للكتاب 1984.

* المرزوقي (فتحي)، "المخزن ومخزنة القبائل التونسية من أوائل العهد الحفصي إلى بدايات العهد العثماني" **المجلة التاريخية المغربية** عدد 79 - 80، ماي 1995.

* الماجري (عبد الكريم)، **العلاقة بين المحلي والمركزي من خلال دراسة قبيلتي ماجروالفراشيش (1881-1676)**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1999 – 2000.

* المودن (عبد الرحمان)، **البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، 1995.

* المحمّدي(علي)، **السلطة والمجتمع في المغرب، أنموذج با عمران**، الدار البيضاء، دارتوبقال للنشر، 1989

* الرزقي(الصادق)، **الأغاني التونسية**، الدار التونسية للنشر، الطبعة الأولى،1967.

* بالراشد (محمد)، التحوّلات الاجتماعية بالريف التونسي، حالة رعاة الظاهر التونسي، **موقع أنفاس نت** الإلكتروني، بتاريخ 3 أفريل 2014.

http://www.anfasse.org/2010-12-30-16-21-59/5365-2014-05-03-17-54-49

* باتلاجين(إفلين)، تاريخ المتخيّل، ضمن **التاريخ الجديد**، مؤلف جماعي، تحت إشراف جاك لوقوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيّة، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص ص 515-481.

* برانشفيك(روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الخامس عشر**، نقله للعربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1988.

* بن طاهر(جمال)، **الفساد وردعه، الردع المالي وأشكال المقاومة والصراع بالبلاد التونسية (1840-1705)**، منشورات كليّة الآداب منّوبة، تونس، 1995.

* بن طاهر(جمال)، أضواء على الأسواق الريفية التونسية خلال القرن التاسع عشر، **الكرّاسات التونسية**، العدد 147-145، 1989، ص 100-65.

* بورقية (رحمة)، **الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحوّل في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى،1991.

* بن سليمان (فاطمة)، **الإيالة التونسية بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر: نشأة المجال**، أطروحة دكتوراه في التاريخ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس 2005. نشر تحت عنوان **الأرض والهويّة: نشوء الدولة الترابية في تونس** (1881-1574)، منشورات Ediscienes، 2009.

* بوطالب(محمد نجيب)، **القبيلة بين التغيّر والاستمرار، الجنوب الشرقي من الاندماج القبلي إلى الاندماج الوطني**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002.

* بورغيار(أندري)،"الأنتروبولوجيا التاريخية" ضمن **التاريخ الجديد**، تحت إشراف جاك لوقوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيّة، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007 ص ص 276-235.

* بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2009، ص 39-38، نسخة إلكترونية :

http://alexandra.ahlamontada.com/t1239-topic

* تورين (آلان)، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سلمان، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2011.

* جماعي، **الأنتروبولوجيا والتاريخ**، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1988.

* جماعي، **التاريخ الجديد**، تحت إشراف جاك لوقوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيّة، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، نسخة إلكترونية.

https//:ia800500.us.archive.org/8/items/TRJMA01/017.-pdf.

* جرموني (رشيد)، التحوّلات القيمية بالمغرب: المظاهر والعوامل، نشر في **هسبريس** بتاريخ 29 – 03- 2013.

http://www.maghress.com/hespress/75814

* حبيدة (محمد)، تاريخ جديد أم كتابة جديدة، مقال ورد في مجلّة **رباط الكتب** الإلكترونية، بتاريخ 26/07/2009:

http//:ribatalkoutoub.com?/p386=

*حبيدة (محمد)، **من أجل تاريخ إشكالي، ترجمات مختارة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الأولى، 2004.

*حبيدة (محمد) ، "زمن الأتاي، قراءة في كتاب من الشاي إلى الأتاي، العادة والتاريخ لعبد الأحد السبتي وعبد الرحمان الخصاصي"، **مجلة أمل، التاريخ- الثقافة- المجتمع**، ملف التاريخ ومسؤولية المؤرّخ، عدد21، السنة 7، 2005، ندوة الجمعيّة المغربية للبحث التاريخي 30-29أكتوبر 1999.

* حسن (محمّد)، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1999.

* حقّاد (صبرينة)، **الشعر النسائي في قرية رافور (البويرة)، مقارنة أنتروبولوجية رمزية**، مذكّرة لنيل شهادة الماجستير، قسم لغة عربية وآدابها، فرع أدب شعبي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو، كليّة الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية 2013-2012.

* دكروب (محمد حسين)، في الأنتروبولوجيا والتاريخ، مقاربة منهجية، **مجلة أمل**، ملفّ التاريخ ومسؤولية المؤرخ، عدد21، السنة السابعة، 2000، ندوة الجمعية المغربية للبحث التاريخي، 29- 30 أكتوبر1999، ص ص 115-103. نسخة إلكترونية:

http//:hekmah.org/

* زنار (حميد)، "التصفيح أو كيف تحافظين على عذريتك آنستي" **موقع أوان الإلكتروني**، بتاريخ 2010-8-26.

* شاطر (خليفة)، **بروز الهويّة القومية في تونس، في الذاتية العربية بين الوحدة والتنوّع** تونس، 1979.

* عاطف (محمد)، **المرأة والجنس في المغرب**، الدار البيضاء، دار النسر المغربية، 1985.

* عاشور (فاطمة)، التبوريدة: فروسية من التراث المغربي، نشر في موقع **صحيفة الحياة** الإلكتروني 22/09/2013.

*عشّي (رضا)، **جندوبة من خلال مراسلات القيّاد ودفاتر الجباية في عهد محمد الصادق باي 1882-1859**، أطروحة شهادة دكتوراه، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2000-1999.

* عشّي (رضا)، **المراقبة المدنية بالكاف، 1954-1920**، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1988.

* عمايرية (الحفناوي)، "في تشكل الوعي الحديث بالريف التونسي: من القبيلة إلى الوطنية" **الحياة الثقافية**، عدد73، 1996.

* عيّاري (فوزي)، **الأحباس الخاصة بجهة الكاف**، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس،1988.

* عيسى(لطفي)، **مغرب المتصوّفة، الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10م إلى القرن 17 م**، مركز النشر الجامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2005.

* عيسى (لطفي)، **كتاب السّير: مقاربة لمدونات المناقب والتراجم والأخبار**، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2007.

* عيسى (لطفي)، "في التاريخ المقارن لمجال المغارب: ملاحظات حول مخزن القرن التاسع عشر"، مجلة **الأوان**

الإلكترونية، بتاريخ فيفري 2010.

www.Alawan.org/article6808.html

* عيسى (لطفي)، "التاريخ الثقافي للأوساط الاجتماعية"، مجلة **مقالات في التاريخ الإلكترونية** بتاريخ 2 نوفمبر 2012.

www.historyinarabic-blogspot.com/2012/11/lotfi-aissa-html

* عيسى (لطفي)، "وجهات نظر حول التاريخ الثقافي"، بتاريخ 9 نوفمبر 2011 **مدوّنة "خربشات"** Griffonnages

http://lotfiaissa.blogspot.com/2011/11/blog-post_09.html

* عيسى(لطفي)، **بين الذاكرة والتاريخ، فصول في تاريخ المغارب المقارن في الفترة الحديثة**، إفريقيا، الدار البيضاء، 2014.

* غراب (سعد)، كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية، مثال نوازل البرزلي، تحقيق وتقديم، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد السادس عشر، 1978، ص 102-65.

* فرجاني (خميّس)، **الخماسة بجهة باجة 1956-1874**، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2011.

* قلمان(محمد نصر الدين)، **ظاهرة النزوح الريفي وتأثيرها في الإنتاج الموسيقي في تونس العاصمة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين**، رسالة ختم الدروس، المرحلة الثالثة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2003-2002.

* قهوجي (غازي) معنى الفروسية في فن التبوريدة المغاربية، عن موقع **جريدة القبس**، بتاريخ 10 سبتمبر 2009.

* لبيض (سالم) ، **مجتمع القبيلة، البناء الاجتماعي وتحوّلاته في تونس، دراسة في "قبيلة عكارة"** ، المطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، 2006.

* لحول (محمد)، الزوايا والطرق الصوفية بالبلاد التونسية: منطقة دوز عيّنة، **الثقافة الشعبية**، العدد4، 2011، مجلة إلكترونية:

http//:www.folkculturebh.org/ar/index.php?issue&4=page=showarticle&id199=

* لوبروتون(دافيد)، **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمّد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت 1997.

* ليسير (فتحي)، **نجع ورغمة تحت الإدارة العسكرية الفرنسية 1939-1881**، شهادة التعمّق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ماي 1995.

* منديب(عبد الغني)، الأنتروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب، مقارنة بين غيرتز وأيكلمان، ورشة حول موضوع كليفورد غيرتز والأنتروبولوجيا التأويلية، نظمها كل من **مخبر تاريخ وسوسيولوجيا المغارب وجمعية رباط الكتب الرباط**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 28 ماي 2011.

* نموشي (منجي)، **جوانب من علاقات الإنتاج بأرياف الكاف 1930-1884 من خلال دفاتر العدول**، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1991.

* نموشي (منجي)، **علاقات الإنتاج بجهة الكاف 1956-1881، من خلال دفاتر العدول**، أطروحة شهادة دكتوراه، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2007

* هلالي (عبد الحميد)، **الخماسة بسهول جندوبة من خلال دفاتر العدول، 1956-1874**، شهادة الكفاءة في البحث، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1988.

هلالي (عبد الحميد)، **تاريخ جهة جندوبة 1956-1881، علاقة الحركة الوطنية بالأرياف**، شهادة دكتوراه، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2000.

* هوبزباوم (إيرك)، **عصر التطرّفات، القرن العشرين الوجيز:1991-1914**، ترجمة فايز الصبّاغ، مؤسسة ترجمان، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2011.

مختارات مصدرية ومرجعية أجنبية:

*Aissa (Lotfi), " Histoire et perceptions de l'espace ", dans Perceptions de l'espace au Maghreb et ailleurs, rencontre internationale, vendredi 10 et samedi 11 avril 2009, Travaux réunis et présenté par Lotfi Aissa, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, Unité de recherche Histoire économique et sociale, 2011, pp 5-10.

* Anonyme " Notes sur les tribus de la régence" dans Revue Tunisienne, n° 33, 1902, pp 11-14.

* Arkoun(M), " Le concept de raison Islamique " dans le Maghreb Musulman, 1979, Paris, CNRS, 1981 pp305-339.

* Aspinion (Robert), Contribution à l'étude du droit coutumier Berbère Marocain (Etude sur les coutumes des tribus Zayânes), 2eme édition, Casablanca, 1946.

* Augustin (B) et Lacroix (N), L'évolution du Nomadisme en Algérie, Alger, Paris, 1906.

* Augustin (B), Histoire des colonies françaises T2 : l'Algérie sous le second empire 1851-1870, éd Société de l'histoire Nationale 1930.

* Aureggio(Eugène), les chevaux du Nord de l'Afrique, éd impr. De Giralt, janvier 1893.

* Bard (Joseph), L'Algérie en 1854, itinéraire général de Tunis à Tanger, Paris, L. Maison, 1854.

* Bel (Alfred), La religion musulmane en Berberie, esquisse d'histoire et de sociologie religieuse, Paris, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, 1938.

* Ben Achour(M.A), Catégories de la société Tunisoise dans la 2 eme moitié du 19 eme siècle : Les élites Musulmanes, ministère des affaires culturelles, 1989, 542p.

* Ben Ali (Abd el-jalil) et Louis(A), texte le Bordj : Scènes de la vie Saharienne, dans IBLA, n°34, 1946, 209-238

* Ben mebarek(Roger), "Les Communes mixtes de l'Algérie, scènes de vie, en première ligne de la colonisation Française de 1775 a 1955" dans les cahiers de Mémoire, n°1, itinéraire d'un administrateur, revu et augmenté en Mars 2012.

* Ben Nasr (Adel), La gestion des conflits conjugaux, éd C.P.U, 2004.

* Ben Slimane (Fatma), " De L'espace au territoire de l'identité registres fiscaux et représentations de l'espace dans la Tunisie Ottomane (fin 17é-début 19é siècles) ", dans Perceptions de l'espace au Maghreb, rencontre internationale vendredi 10 et samedi 11 avril, 2009, travaux réunis et présentés par Lotfi Aissa, Unité de recherches Histoire Economique et sociale, Université de Tunis Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, pp 83-100.

* Berque (J), Etude d'histoire rurale Maghrébine, Tanger et Fès, les éditions internationales, 1938.

* Berque (J), L'intérieur du Maghreb XV e – XIX e siècle, éd. Gallimard, 1978.

* Berque (J), Le Maghreb entre deux guerres, le seuil, 3e éd,1970 .

* Berque (J), structures sociales du Haut-Atlas, Paris, PUF, 1955.

* Berque (J), Notes sur les confréries religieuses Musulmanes, Oran, 1921.

* Berque (J), " Du nouveau sur les Banou Hilal ", dans STUDIA ISLAMICA, 1972.

* Berque (J), " Qu'est-ce qu'une tribu nord – africaine ? " Eventail de l'histoire présente, Hommage à Lucien Febvre, Paris, 1953, vol 1, p p161-170

* Berque (J), "En lisant les Nawazil Mazouna " dans STUDIA ISLAMICA , Paris, 1985.

* Ben abbés(M), L'Afrique Byzantine face à la conquête Arabe, recherches sur le VIIe siècle en Afrique du Nord, Thèse doctorat, sous la direction de Claude Leppelley, Université Paris ouest, Nanterre La Défonce,

Atelier National de reproduction des thèses, 2005.

* Bercher(Léon) et Surdon (Georges), Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, choisis et traduits, textes Arabes et traduction Française en correspondance, Alger, Imprimerie officielle, 1951.

* Bernard(A), Lacroix(N), L'évolution du nomadisme en Algérie, Paris, Alger, 1906.

* Ben younet (Y), " des tribus en Algérie ? A propos de la destructions tribale durant la période coloniale ", dans Cahiers de la Méditerranée, n°75, 2007, pp 150-171.

* Bolle (J.-A), Souvenirs de l'Algérie ou relation d'un voyage en Afrique pendant les mois de septembre et d'octobre 1838, Angoulême, Impr. de J. Broquisse1839, p195-196.

* Bon (Gustave le), Psychologie des foules, éd, Félix Aclan, Paris, 1905, 9eme édition. Edition électronique réalisé avec le traitement de textes Microsoft Word, 2001.

* Boualam (Rabia), Florilège de poésies kabyles : Le viatique du barde, L'Odyssée, 2005.

* Boucheman(A de), Matériel de la vie bédouine, Documents d'études orientales, Institut Français de Damas, Vol III, 1935 .

* Bouhdiba(A), A la recherche des Normes Perdues, Maison Tunisienne de l'Edition, 1973, 269p.

* Bourdieu (P), " Genèse et structures des champs religieux " dans Revue Française de sociologie, vol XII, 1971, p 295-334.

* Bousquet(L.H), L'Ethique sexuelle de l'Islam, Paris, Maisonneuve et Larose, éd 2, 1966.

* Braudel(Fernand), " Histoire et Sciences sociales : La Longue durée ", dans Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, vol13, n°4, 1958, p725-753.

* Braudel (F), " Les Espagnols et le Nord d'Afrique du 1492 à 1577 " dans La Revue Africaine, 1928.

* Breteau (H) Galley(M) et Roth(A), "Témoignage de la Longue marche Hilalienne" dans Actes du 2° Congrée international d'étude des cultures de la Méditerranée Occidentale, II, SNED, Alger, 1978, pp 329-346.

* Brown (Radcliffe-), " Structure and Function ", in Primitive Society, cohen and West, London, 1952.

* Brunschvicg (robert), La Berberie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XVe siècle. Paris, Adrien Maisonneuve, 1940.

* Brunschvicg (robert), Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVe siècle, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.

* Cahen(CL) , " Quelques mots sur les Hilaliens et le nomadisme" dans Journal of the Economic and social History of the Orient, XI, 1968, pp130-133.

* Carette (Ernest) et Rozet (Claude Antoine), L'Univers — Histoire et description de tous les peuples : Algérie. États Tripolitains, Tunis, Firmin Didot frères, 1856.

* Caroline Gaultier-Kurhan, Le patrimoine culturel marocain, Maisonneuve & Larose, 2003.

* Certeau(M de), L'écriture de l'histoire , Gallimard, Paris, 1993.

* Chartier (Roger), " Le monde comme représentation ", dans Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.44e année, n°6,1989, pp1505-1520. http://www.persee.fr/doc/ahess_03952649_1989_num_44_6_283667

* Chartier(Roger), Au bord de la falaise : l'histoire entre certitude et inquiétude, Paris, Albin Michel, 1998.

* Chartier (Roger), Histoire de la vie privée, sous la direction de Philippe Ariès et Georges Duby, T3, Paris, éditions du seuil, 1986.

* Chartier(Roger), Cultural history between practices and representations, Cambridge, Polity-Press, Cornell- University press, 1988.

* Chartier (Roger), Faire de l'histoire, Paris, Gallimard, 1974.

* Chartier (Roger), Pour une histoire culturelle, sous la direction de Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

* Chartier (Roger), " La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ? ", dans Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques [En ligne], 31 | 2003, mis en ligne le 15 septembre 2008, consulté le 14 octobre 2015. http://ccrh.revues.org/291;DOI:10.4000/ccrh.291

* Chelhod(joseph), Le droit dans la société bédouine, recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des bédouins, librairie Marcel Rivière et Cie, 1971.

* Chelhod (joseph), " Le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe ", dans L'Homme, juil, déc, 1965, pp 113-173.

* Chelhod(joseph), " Les structures dualistes de la société bédouine " dans L'Homme, 1962, pp 89-112.

* Chelhod (joseph), Le sacrifice chez les Arabes, Paris, PUF, 1955

* Colonna (Fanny), Savants paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, Office des publications Universitaires, 1990.

* Davis (D.K), les mythes environnementaux de la colonisation Française au Maghreb, Seyssel, France champ-vallon, 2012.

* Deborah (Anne Kapchan), Gender on the market: Moroccan women and the revoicing of tradition, University of Pennsylvania Press, 1996.

* de Planhol (Xavier), Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam, Paris, Flammarion, 1968.

* De Rouen et du Havre, " Spécificité et identité des cavaliers africains ", dans Identités et cultures dans l'Algérie antique, sous la direction de Claude Briand-Ponsart, Publication des Universités de Rouen et du Havre, 2005.

* de Sardan (Jean-Pierre Olivier), " La politique du terrain sur la production des données en Anthropologie ", dans Annales littéraires de l'Université de France, 1995, pp 71-109.

* Desparmet (J), " Ethnographie traditionnelle de la Mitidja, Calendrier folklorique ", Revue Africaine, T LXXV, 1934, p64-104 et 218-256.

* Dialmy(A), Logement, sexualité et Islam, Essai, Casablanca, Eddif, 1995.

* Dialmy(A), Le féminisme au Maroc, les Editions Toubkal, 2008.

* Dialmy(A), Vers une nouvelle masculinité au Maroc, Codesria, 2009.

* Digard (Jean-Pierre), " Abou Bekr Ibn Bedr, Le Nacéri, Hippologie et médecine du cheval en terre d'Islam au XIVe siècle, le traité des deux arts en médecine vétérinaire ", dans études rurales, 178, 2006. Traduit de l'Arabe par Mohamed Mehdi Hakimi, sous la direction de Christophe Degueurce et avec la participation de François Vallat et Annie Vernay-Nouri, Paris, Errance, 2006, 223 p. http://etudesrurales.revues.org/4356

* Duval (Jules), L'Algérie et les colonies Françaises, Paris, Librairie Guillaumin et Cie, 1877.

* Duval(J), " Tableaux de la situation des établissements Français dans l'Algérie " dans Bulletin de la société de géographie, Paris, 5ème Série, T10, 1865, p 49-170.

* Doutté (Edmond), Magie et Religion en Afrique du Nord, Maisonneuve, P Geuthner, S. A. Paris, 1984.

* Doutté (Edmond), Notes sur l'Islam Maghrébin : Les Marabouts, extrait de l'histoire des religions. Tome XI et XII, Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1900.

Doutté (E), La société Musulmane au Maghreb, Magie et religion en Afrique du Nord, Alger, 1919.

* Dosse (François), Questions posées par la pluralité des modèles interprétatifs en sciences sociales, dans Actes du 8e Colloque de l'INRP, concepts- Modèles - Raisonnements, Audigier (dir) Mars 1996, p293-314

* Dozy (R), Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, ouvrage couronné et publié par la troisième classe de l'institut royal des Pays-Bas, Amsterdam, 1845.

https://books.google.fr/books?id=xwAVAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs-navlinks-s#v=onepage&q&=false

* Eikelman (Dale), Tradition and society in a pilgrimage Center Moroccan Islam, University of Texas Press, 1976.

* Elkhatir (Aboulkacem), Droit coutumier amazigh face aux processus d'institution et d'imposition de la législation nationale au Maroc, Centre National de documentation, Maroc, 2011, 64pages.

http//:www.ilo.org/wcmsp5/groups/public---/ed-nom---/normes/documents/publication/wcms-.100800pdf

* Ferraud (L.Ch), " Les Harar seigneurs des Hanencha, Etudes historiques sur la province de Constantine " dans Revue Africaine, dix huitième années, Alger, Paris, 1871.

* Ferraud (L.Ch), kitab el-Adouani ou le sahara de Constantine et de Tunis, extrait du recueil des notices de la province de Constantine. Alger – Paris 1868.

* Ferchiou (Sophie), " Structures de parenté et d'alliance d'une société Arabe : les aylat de Tunis " dans hassab wa nassab, C.N.R.S, 1992.

* Filali (Mostapha), " Les problèmes d'intégration posés par la sédentarisation des populations nomades et tribales ", dans Revue Tunisienne des Sciences Sociales, n°7, 1966, p84-114.

* Fromentin(Eugène), Un été dans le Sahara, Michel Levy Frères Libraires-Editeurs, 1857.

* Galand-Pernet (P), " La vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc ", Hespéris, t LXV, 1958, pp 29-44.

* Galley (A), "Notes sur la geste Hilaliennes" dans itinéraires et contacts de cultures, l'Harmattan, 1984, pp 311-328.

* Galley (A), " Femmes de la geste Hilalienne " dans Littérature orale Arabo-Berbère, Bull n°15, 1984, pp31-44.

* Gast (EBM), Calendrier agraire de l'Ahaggar, extrait d'Alimentation des populations de l'Ahaggar, 1968, pp 47-51.

* Gast (EBM) et Delheure (J), " Calendrier ", dans encyclopédie berbère, 11, édusud, 1992, pp 1713-1720. http://encyclopedieberbere.revues.org/2039

* Gastineau (Benjamin), Les femmes et les mœurs de l'Algérie, Michel Lévy frères, 1861.

* Gautier(E.F), L'Islamisation du l'Afrique du Nord : Les siècles obscures du Maghreb, Paris, payot 1927.

* Gautier (E,F) , Mœurs et coutumes des Musulmans, imp. F. Paillart, 1931.

* Gautier (E.F.), " Sahara Oranais ", dans Annales de Géographie, XII, 1903, pp 235-259.

* Gautier (E.F.), " Etudes Sahariennes ", dans Annales de Géographie, XVI, 1907, pp 46-69, 117-138.

* Gautier (E.F.), " Considérations sur le voyage transsaharien des Chambres de commerce Algériennes ", dans comité Afrique Française, Renseignements coloniaux, XXXVII, 1927, pp 92-106.

* Gautier (E.F), " Les hauts plateaux Algériens ", dans Bulletin de la société de géographie, XXI, 1910, pp 245-259.

* Gellner(E), " Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam au Maroc " traduction de Lucette Valensi, dans Annales ESC (mai-juin) 1970, pp 699-714

*Geertz(Clifford), "Religion as a cultural system", in Anthropological approaches to the study of religion, edited by Michael Banton Tavistock Publications, 1966, pp 1-46.

* Halbwachs(Maurice), La mémoire collective. Edition critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel 1997.

* Hamed Touati(Mbarka), " L'idée nationale traversée par la grande guerre : continuité et discontinuité " dans C.T, n° 169-170, 1995.

* Hamed (M'barka Touati), L'Idée nationale, fille de la politique coloniale : réplique légitime d'une situation illégitime, éd CPU, 2010.

* Hamdoune (Christiane) " Spécificité et identité des cavaliers africains de l'armée Romaine ", dans Actes du colloque de Rouen, publication des l'université de Rouen et du Havre, 2005.

* Hammoudi(A), Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexion sur les thèses de Gellner, Hesperis, Tamuda, fascicule unique, 1974.

*Hawad (Helene claudot-), " Nomades et Etat, l'impensé juridique ", dans Droit et société, n°15, 1990, pp 229-242.

* Henni (Ahmed), Le Cheikh et le patron, édité par Offices des Publications Universitaires, Alger, 1993.

* Henni (Ahmed), " Les terres mortes de la Tunisie utile et les nouvelles stratégies foncières à l'époque moderne ", Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 1996, V79, n° 79-80, pp 127-142.

* Hermassi (Mohamed Salah), Une approche de la problématique de l'identité : Le Maghreb Arabe Contemporain, Paris, L'Harmattan, 2004.

* Henri Duveyrier, Exploration du Sahara: Les Touâreg du Nord, T1, Challamel Aîné, 1864.

* Henia (Abdelhamid), Le Grid : ses rapports avec le beylik de Tunis (1676-1840) Publication de l'Université de Tunis, 1980.

* Henia (A), Propriété et stratégie sociale à Tunis (XVI°-XIX° siècle), Publication de l'Université de Tunis, 1999.

* Henia (A), Du frère au sujet au citoyen, Ed. L'Or du temps, Tunis 2016

* Hugonnet (F), Souvenirs d'un chef de bureau arabe, Michel Lévy Frères, Libraires-Editeurs, Paris, 1858, pp 7-12.

* Idris(RH), "L'invasion Hilalienne et ses conséquences " dans Cahier de civilisations Médiévale, XI, 1968, pp 390-396.

* Idris(RH), La Berberie Orientale sous les Zirides : Xe-XII siècle, librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1962.

* Julien (Ch.A), Histoire de l'Afrique du Nord, éd II, revue par Roger le Tourneau, Paris, 1952.

* Kaufmann(Jean Claude), Pour une Sociologie de l'individu, une autre vision de L'homme et de la construction du sujet, Paris Nathan, 2001.

* Kilani (Mondher), La construction de la mémoire, le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar, Labor et Fides, 1992.

* Lacoste(Camille du jardin), Des mères contre les femmes : Maternité et Patriarcat au Maghreb, éd la découverte, Paris, 1985.

* Lahmer (M), Du mouton a l'olivier, Essai sur les mutations de la vie rurale Maghrébine, Cérès, 1994.

* Le Goff(J), " les mentalités, une histoire ambigüe " dans Faire de l'histoire, Paris, 1974, TIII, p p76-94.

* L'histoire culturelle : un tournant mondial dans l'historiographie?, Sous la direction de Philippe Poirrier, Postface de Roger Chartier, Éditions universitaires de Dijon, 2008.

*Louis(A), et serra(L), Awussu, dans Encyclopédie Berbère dir Gabriel Camps, édusud, 1990, pp 1196-1198.

http://encyclopedieberbere.revues.org/181

* Louis(A), " L'été et l'awussu dans le sud Tunisien ", dans Bulletin de liaison saharienne, TIII, mai, 1952, pp32-36

* Macquart(Emile), " Les Troglodytes de l'Extrême Sud Tunisien ", dans Bulletin soc. Géog. Alger et Afrique Du Nord, 1906, 38, XVI

* Maffesoli (Michel), La transfiguration du politique : La tribalisassion du monde, Paris, B. Gasset, 1992.

* Makarius, " Familles, Mariage, Parenté chez les Arabes " dans Lévi-Strauss, Systèmes de parenté, Paris, E.P.H.E, 1959.

* Makarius, " Le mariage des cousins parallèles chez les Arabes " dans Actes du VI congrès des sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Paris, 1960-T 1, T2, p 185-199.

* Mannheim (Karl), Essays on the sociology of knowledge, London, Rootldge and Kegan Paul, 1952.

* Marçais(Georges), Les Arabes en Berberie du XI au XIV^ème^ siècle, Constantine, Paris, Ernest Laroux, 1913, 2vol, 769p.

* Marçais(Georges), Histoire des tribus arabes en Afrique X- XIV^ème^ siècle, éd, Geuthner, Paris 1919.

* Marçais(Georges), La Berberie Musulmane et l'Orient au moyen âge, éd, Montaigne, Paris, 1946.

* Masqueray (E), Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles de Djurdjura, Chaouia de l'Auras, Ben Mzab), Paris, Leroux, 1886.

* Masqueray(E), Histoire générale de L'Afrique, TIV, L'Afrique du XII^e^ au XVI^e^ siècle, publiée sous la direction de D.T. Niane, éd UNESCO.

* Massaoudi (Faiza), le calendrier Agraire et ses mythes fondateurs, l'exemple de la région rurale du Kef, Mémoire de Mastère en patrimoine et muséologie, Université de la Manouba, Tunis, 2007-2008.

* Mendras (H), Les sociétés paysannes, éléments pour une théorie de la paysannerie, Gallimard, 1995.

* Meitzen(D.A), Die verchiedene weise des Ubergangs von Nomaden-leben zur festen Siedelung bei Kelten,Germmnen und Slaven (Verhandl des VII, Intern, Geogr, Kongr, 1901.

* Menouillard(H), " L'année agricole chez les indigènes de l'extrême Sud-Tunisien " dans Revue Tunisienne, XVII, 1910,pp 1-6.

* Mercier(Ernest), Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les Documents fournis par les auteurs Arabes et notamment par l'histoire des berbères d'Ibn Khaldoun, Constantine, L. Marle librairie, édition 1875.

* Mercier(Ernest), Histoire de l'Afrique Septentrionale depuis les temps les plus reculés jusqu'a la conquête Française, Paris, Ernest Leroux, 1888, 2vol.

* Mezzine (Larbi), Droit coutumier dans les régions rurales du Maroc, éd plume, Paris, 1998

* Monchicourt(Charles), La Steppe Tunisienne chez les Frachich et les Majeur, Tunis, 1906.

* Mornand (Félix), La vie Arabe, Collection Michel Lévy, 2^ème^ édition, Paris 1858.

* Mourad Yelles-Chaouche, Cultures et métissages en Algérie : la racine et la trace, L'Harmattan, 2005.

* Mrabet(F), La femme Algérienne, Maspero, 1969.

* Musil (Alois), Manners and customs of Rwala Bedouins, New York, 1928.

* Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, protectorat Français, secrétariat générale du gouvernement Tunisien, imprimerie Française et orientale, E. Bertrand, 1900.

* Nora (Pierre), Les lieux de mémoire, T1 La république, T 2 La Nation, T 3 Les Frances, sous la direction de Pierre Nora, Paris Gallimard 1984 – 1992 (reéd Paris, 1997).

* Nouchi(André), " Espace et vie politique dans le Maghreb contemporain : de la Tribu à l'Etat et à la Nation " dans Atti della setima Maghrebina, Cagliari, n°22-25 Maggio 1969, Milano, p131.

* Nouchi(André), Les villes dans le Maghreb précolonial, collectif : système urbain et développement au Maghreb, Tunis, Cérès production, 1980.

Ory (Pascal), L'histoire culturelle, Paris, PUF, 2004.

* Pascon(P), Le Haouz de Marrakech, Paris, CNRS et INAV, 1977.

* Pascon(P), Ben Tahar(M), " ce que disent 296 jeunes ruraux ", BESM, juin 1969, n° 112 .

* Planhol (Xavier de), Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam, Paris, Flammarion, 1968.

* Planhol (Xavier de), Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.

* Poirrier (Philippe), Les enjeux de l'histoire culturelle, Paris, Points Seuil, 2004

* Poiret (Jean-Louis Marie), Voyage en Barbarie, ou Lettres écrites de l'ancienne Numidie pendant les années 1785 - 1786, Paris, J. B. F. 1789.

* Poncet(J), Paysages et problèmes ruraux en Tunisie, Tunis, 1963.

*Poncet(jean), La colonisation et l'Agriculture Européennes en Tunisie depuis 1881, édition Mouton, Paris, 1962.

* Provençal (Levis), Les historiens des Chorfa, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1922.

* Provençal (Levi-), " pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus de balas de la vallée moyenne de l'Ouargha ", Archives Berbères, III, Paris, 1918.

* Puig(Nicolas), Bédouins Sédentarisé et Société citadine à Tozeur (Sud-ouest Tunisien), édition Karthala et IRMC, 2003.

* Quedenfeld (M), Division et répartition de la population berbère au Maroc, traduit de l'Allemand, par H. Simon (capitaine du service des affaires indigènes au gouvernement général de l'Algérie), Alger, typographie Adolphe Jourdan, imprimeur- Libraire-éditeur, 1904.

Https://www.Fichier-pdf.fr/2014/02/11/division-et-repartition-de-la-population-berbere-au-maroc-m-quedenfildt-traduit-de-allmand-par-Simon-1888/

*Quéméneur(J), énigmes Tunisiennes, 3ème tirage augmenté par André Dubus, IBLA, 2005, 229p.

* Rahal(Karim), Situation du cheval en Algérie, Département des sciences vétérinaires, Université de Blida, 2008.

* Rahal(K), Guediour(A) et Oumouna(M), " Paramètres morpho métriques du cheval barbe de Chaouchaoua, Algérie ", dans Revue de Médecine Vétérinaire, vol. 12 n° 160, 2009, p586-589.

* Sahli (M.B), Lignages religieux, confréries et société en Grande Kabyle, 1850-1950, dans IBLA, 1975, T58, pp15-30.

* Sahli (M.B), Etude d'une confrérie religieuse Algérienne : La Rahmanya à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, Thèse de 3ème cycle, Paris, EHESS, 1979.

* Sardan (Jean-Pierre Olivier de), Les Méthodes qualitatives d'enquête : La politique du terrain, enquête, n°1, 1995.

* Sarradji(M.H), " Pratiques saisonnières du Maghreb : l'automne et l'hiver chez les fellahs Azaili (région de Tlemcen). Les travaux et les jours ", IBLA, 16eme année, 3eme trimestre, 1953, n° 63.

* Sarradji (Mohammed Ben Hadj), Fêtes d'Ennayer aux Beni- Snus, dans IBLA, volume 13, 1950, pp 247-257.

* Sarradji (Mohammed Ben Hadj), " Pages de Folklore Tlemcénien : Le retour du printemps ", dans IBLA, Volume 14, 1951 pp 73-82.

* Schultz(A), The phenomenology of the social word. Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: North-western University Press.1967.

* Schorske(Carl), Fin de siècle Vienna, politics and culture, New York, Cambridge, University Press, 1979.

* Schmitt (Jean Claude) " La découverte de l'individu : une fiction historiographique" dans La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie, éd Paul Mengal et François Parot, Paris 1989, pp 213 – 236.

* Segalen(Martine), Sociologie de la famille, Armond Colin, éd n°5, 2000.

* Segonzac(Édouard de), Voyages au Maroc, (1899-1901), Paris, Armand Colin, 1903.

* Sevier (J), les portes de l'année, Rites et symboles, L'Algérie dans la tradition méditerranéenne, Paris, Laffont, 1962.

* Sevier (J), " calendrier agricole et cycle de vie en Kabylie ", dans C.R. des séances de l'institut. Française D'Anthropologie, 1953, pp 87-93.

* Shryock(AJ), " Tribaliser la Nation, Nationaliser la Tribu " dans Monde Arabe : Maghreb-Machrek, n° 147,janvier-mars, 1995, pp 120-131.

* Souyris Rolland (M), " Histoire traditionnelle de la Kroumirie " dans IBLA n° 12,1949, pp 127-165.

* Surdon (G), Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Sahara : leçons de droit coutumier berbère), 2^{e} éd, les Éditions internationales, Tanger, 1938.

* Talbi (M), Ibn Khaldoun et l'Histoire, Maison tunisienne de l'Edition, Tunis, 1973.

* Tauzin(Aline), "Femme, musique et islam, de l'interdit à la scène", Musiciennes, n° 25, 2007, p158-159.

* Tlili (B), Etudes d'histoire sociale Tunisienne du 20eme siècle, Université de Tunis, Tunis, 1974.

* Toynbee (A), La grande aventure de l'humanité, payot, traduit de l'Anglais par Guy Bunnens, Gérard Colson, et Paul Kinnet, sous la direction de Jacques Potin et Hervé Douschamps, 1994.

* Valensi (L), Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des compagnes du 18ème et 19ème siècle, édition mouton, Paris – la Haye 1977.

* Valensi (L), "Archaïsme de la société Maghrébine" dans Sur le féodalisme, édition sociales, Paris, 1974 pp 227-228.

* Vayssettes (E), "Histoire des derniers beys de Constantine, depuis 1793 jusqu'à la chute d'Hadj Ahmed — Ahmed Bey El-Mamlouk, 1820", dans Revue africaine, vol. 6, n35 °, septembre 1862, p392.

* Villot (le capitaine Etienne Cicile Edouard), Mœurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie, 3eme édition, Librairie Arnolet, Libraire-éditeur, Alger, 1888, 296 p.

* Westermarck (E), Ritual and belief in Morocco, Londres, 1926, Volume I.

* Waterbury(John), North for the trade : The life and times of a Berber merchant. Berkley and Los Angeles: University of California Press. 1972.

* Weber(M), Sociologie de la religion, traduit et présenté par Isabelle Malinowski, Paris, champs-Flammarion, 2006, 512p

* Wright (Barbara) et Thompson (James), La vie et l'œuvre d'Eugène Fromentin, ACR Édition, 1987.

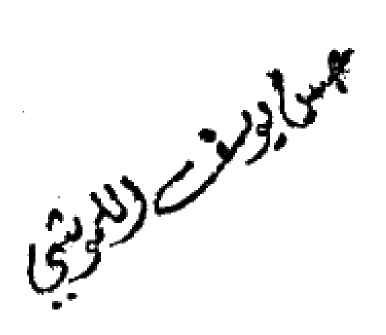
* Zouzou(Abdelhamid), L'Aurès au temps de la France coloniale : Evolution politique, Economique et Sociale (1837-1939), Alger, éd Houma, 2001, en 2 volume, documents Thèses de Doctorat d'état à l'Université Paris XII, 1992 sous le titre de L'évolution politique, Economique et sociale de la religion de l'Aurès (1837-1939).

فهرس الكتاب

الباب الثاني: العائلة

الباب الثالث: سجلّ القيّم بين الثابت والمتحوّل

محمد بوبكر الدريشي



نورة الوسلاتي

نورة الوسلاتي من مواليد مدينة بوسالم بالشمال الغربي، باحثة في مجال التاريخ الثقافي والمعارف التراثية غير المادية.

– أستاذة أولى مميزة بالتعليم الثانوي منذ سنة 1994، مباشرة بالمعهد الثانوي محمد الدشراوي المنزه التاسع تونس.

– متحصلة على شهادة الأستاذية من كلية الآداب والفنون والعلوم الانسانية بمنوبة سنة 1994.

– متحصلة على شهادة الماجستير بملاحظة حسن جدا سنة 2008.

– متحصلة على شهادة الدكتوراه في التاريخ الثقافي بملاحظة مشرف جدا من كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية 9 أفريل بتونس سنة 2016.

– صدر لها مقال ضمن مؤلف جماعي: تمثل المجال بالمغرب وضمن فضاءات أخرى حمل عنوان «تمثل قبيلة طرود للمجال من خلال كتاب العدواني» سنة 2011

– شاركت في الملتقى الدولي التاسع لمخبر العالم العربي الإسلامي الوسيط حول العائلة في العالم العربي الإسلامي الوسيط: القرابة والسلطة والتهميش أفريل 2018 بالحمامات بمقال حمل عنوان «صورة القرين في الحكايات والأمثال الشعبية التونسية (بصدد النشر)

صدر لها:

– كتاب **تمثّل البداوة (مقاربات في التاريخ الثقافي بين المغاربي والمحلي)**، منشورات سوتيميديا، تونس 2019.

– بصدد الاعداد لنشر كتاب جديد حول المروية القبلية



المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب

22، نهج المقاولين - المنطقة الصناعية الشرقية - أريانة - تونس
الهاتف : 683 837 70 216+ - الفاكس : 975 838 70 216+

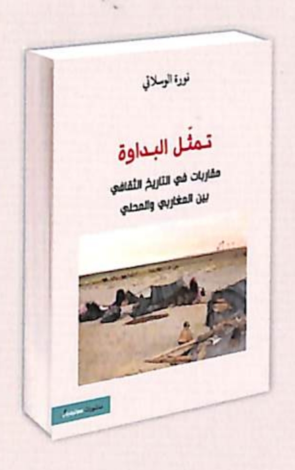
هذا الكتاب

تتأتى أهميّة هذا الكتاب من الرغبة في المساهمة فيما يدور من نقاشات بخصوص القضايا المتعلقة بطبيعة مجتمعات المغارب، من خلال البحث في هويّتها الثقافية المشتركة.

تمثّل الظاهرة البدويّة إحدى الظواهر التي وسمت تاريخ المجال المغاربي وأسالت الكثير من الحبر وتعرّض لها العديد من الباحثين في مجالات علوم الإنسان والمجتمع، خاصة فيما يتعلق بالتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية للمجموعات القبلية إلى جانب علاقتها بالسلطة وبالزوايا. وبالمقابل بقي الاهتمام بالجانب الثقافي وبتحوّلاته في المجتمعات البدوية المغاربية من القضايا العرضية التي لم تعرها الأبحاث نفس الاهتمام وبقيت من المسكوت عنه.

إنّ دخول البدوي إلى مجال الحضارة، يبدو في شكله تخليّا عن طريقة عيش عتيقة وتبنّي طرق عيش جديدة تقدّم الكثير من الرفاهة ويسر العيش. لكنّ عمق هذا التحوّل يبرز في تبنّي ثقافة الآخر المتحضّر، فهل تخلّى البدوي حقيقة عن ثقافة البداوة لكي يتبنّى ثقافة الحضري؟ أم أنّه هو الذي أخضع الآخر الحضري عن وعي أو من دونه لثقافته مساهما في تبدّي المدينة بدلا عن تحضّر البادية؟

نورة الوسلاتي



تمثّل البداوة

مقاربات في التاريخ الثقافي بين المغاربي والمحلي

الثمن: 30 د.ت

9 789938 918434

منشورات سوتيميديا